

التمهيد في أصول الدين

أو

التمهيد لقواعد التوحيد

تأليف

الإمام: أبي الطعين النسفي الحنفي الماتريدي
المتوفى سنة (٥٠٨) هجرًا

تحقيق

الشيخ: محمد عبد الرحمن الشاغول الشافعي الأشعري
مكتب الروضة الشريفة للبحث العلمي

الناشر



٩ درياء الفارق - خلف الجامع الأزهر الشريف ١٢٠٨٤٧

رقم الإيداع

٢٠٠٦/٢٣٦٢٠

الترقيم الدولي I.S.B.N.

977-315-142-5



مقدمة التحقيق

الحمد لله تعالى على نعمه المتكاثرة، والشكر له على مواهبه المتزايدة، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم إلى يوم الدين، وبعد:

فقد أذن المولى سبحانه بأن أحقق هذا الكتاب المسمى "التمهيد في أصول الدين" ويسمى "التمهيد لقواعد التوحيد" كما في "كشف الظنون" لمؤلفه الإمام أبي المعين النسفى الماتريدى عقيدة الحنفى مذهباً، وأنا وإن كنت أشعرى العقيدة شافعى المذهب إلا أن أهل السنة هم الأشعرية والماتريدية، وإن كان هناك اختلاف لا يخلُ بأصل المعتقد، كالخلاف فى مسألة "التكوين"، ومسألة "الموافاة"، ومسألة "تعلق الإيمان بالمشيئة" وغير ذلك.

وقد أورد الشيخ هذه المسائل فى كتابه، وقد أجبت عن اعتراضاته وأوضحت رأى السادة الأشاعرة فى ذلك، وقد عملت على معالجة نص المخطوط، وذكر مواضع السهو والخطأ، والإشكال، وعلقت عليها، وقد قمت بوضع تعليقات توضح بعض عبارات المؤلف فى مواطن من الكتاب، وخرجت الآيات القرآنية الكريمة، وتكلمت على بعض الأحاديث واستغنيت أحياناً عن تخريج بعضها لشهرتها فى كتب السنة وبين أهل

العلم، وترجمت للأعلام المذكورين في الكتاب من أهل السنة أو أهل الفرق الأخرى، ووضعت ترجمةً للمؤلف في صدر الكتاب، ووضحت أوزان ما ورد فيه من أبيات الشعر، وأردفت الكتاب بفهرسٍ يبين موضوعاته.

فالحمد لله تعالى على أن أقامني في خدمة شريعته، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم إلى يوم الدين.

المحقق

محمد عبد الرحمن الشاغول

الشافعي الأشعري

وصف المخطوط

المخطوط مودع بدار الكتب المصرية ضمن مخطوطات (علم الكلام) تحت رقم (١٧٢) اثنين وسبعين ومائة، وهو يقع أول مجموعة من المخطوطات، ويليه "الاعتقاد فى أصول الدين" للإمام أبى جعفر الطحاوى - رحمه الله تعالى - ويليهما "بحر الكلام" لأبى المعين النسفى أيضاً. وعدد أوراق المخطوط (٥٩) تسعة وخمسون ورقة، بمقاس (١٨) سم × (٢٦) سم، وعدد السطور فى الصفحة الواحدة حوالى أربع وعشرين سطراً.

وتاريخ نسخ المخطوط يرجع إلى سنة (٨٧٤) أربع وسبعين وثمانمائة أى بعد وفاة المؤلف بحوالى تسع وستين سنة، وقد وجد على الصفحة الأولى للمخطوط الآتى:

ابتدأ فى قراءة هذه النسخة المباركة كاتبها الفقير إلى الله تعالى: يوسف أحمد الأدهمى الحنفى، بالقاهرة المحروسة بمدرسة المؤيد داخل باب "زويلة"، على مولانا وسيدنا قاضى القضاة وشيخ الإسلام برهان الدين الديرى العبسى الحنفى - عامله بلطفه الخفى، وذلك فى يوم الأحد المبارك ثامن عشر ذى القعدة الحرام سنة أربع وسبعين وثمانمائة.

وقد كتب على الصفحة الأولى أيضاً هذه الأبيات المباركة:

جاءت سليمان يوم العرض قنبرة تهدى إليه جراداً كان فى فيها

ترنمت بلطيف القول واعتذرت
لو كان يهدى إلى الإنسان قيمته
إن الهدايا على مقدار^(١) مهديها
لكان يهدى لك الدنيا وما فيها
ومكتوب عليها أيضاً: قال الفقيه أبو الليث:

الصمت خير والسكوت سلامة
فإذا نطقت فلا تكن مكثارا
ما إن ندمت على السكوت مرة
ولقد ندمت على الكلام مرارا
كما يوجد تملك: (دخل في ملك الفقير إلى الله تعالى محمد شوقي أفندي
- وفقه الله إلى الخير، وغفر لوالديه).

ومكتوب أيضا عليها (ثمن المشتري به (٤٥) خمسة وأربعون
قرشاً).

وكل ما سبق يفيدنا في كيف أن علماءنا وسلفنا كانوا - ونحن من
بعدهم إن شاء الله - يحرصون على توثيق المصادر التي يتلقون عنها
العلم، والتي يؤدون منها العلم إلى الناس، فالحمد لله الذي حفظ على
المسلمين دينهم، وهو حافظه إن شاء إلى قيام الساعة ببركة: ﴿إِنَّا نَحْنُ
نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

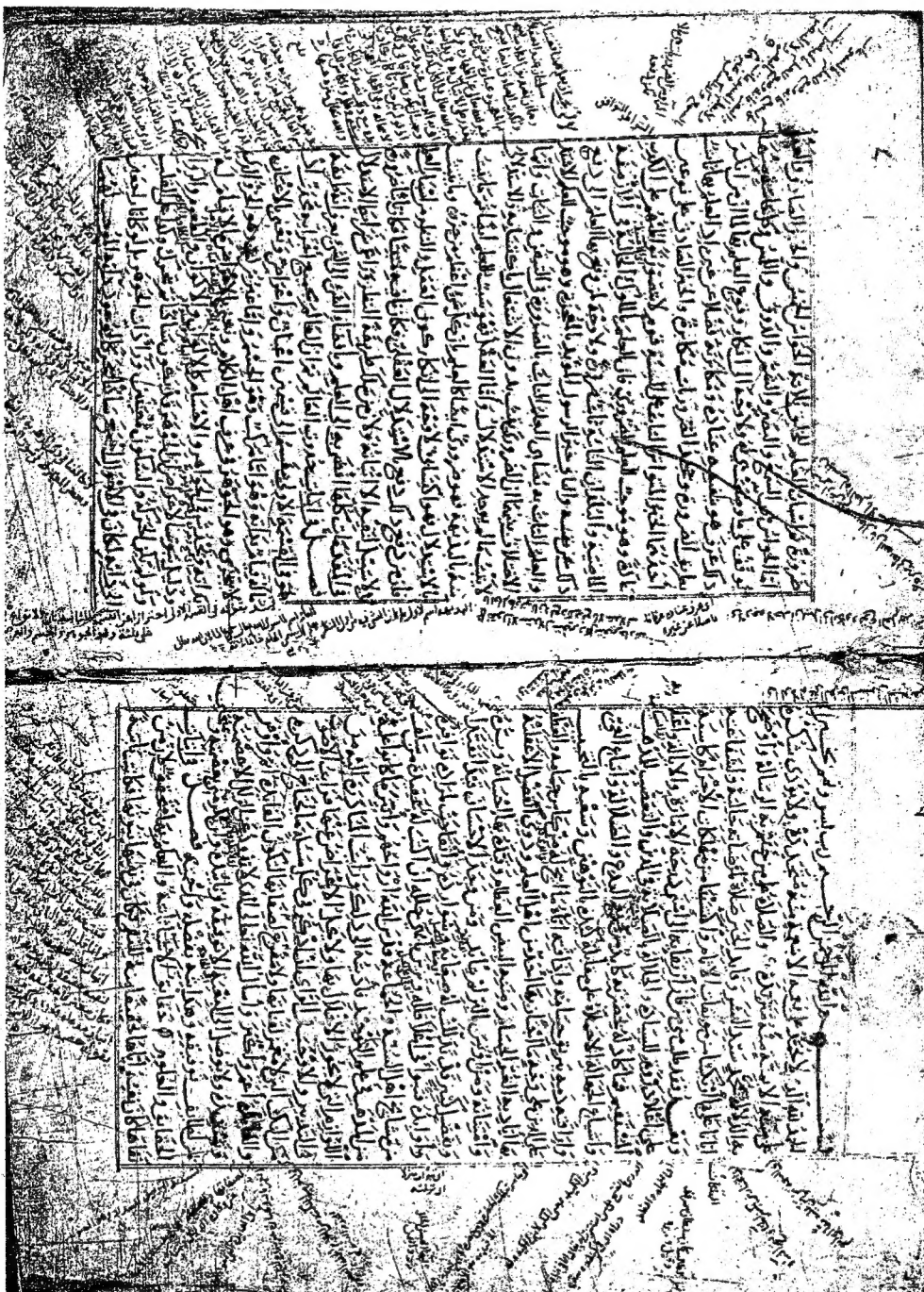
(١) في الأصل (قدر)، والصحيح المثبت ليصح وزن البيت، فهو من بحر البسيط.

توثيق نسبة المخطوط للمؤلف

كتاب "التمهيد لقواعد التوحيد" قال عنه العلامة حاجي خليفة في "كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون" لأبي المعين ميمون بن محمد النسفي الحنفي المتوفى سنة ثمان وخمسمائة، مختصر أوله: الحمد لله الذي لا يحمد على نعمه إلا بنعمة منه. إلخ.

وعليه شرح لحسام الدين بن علي الصغناقي الحنفي المتوفى سنة (٧١٠) عشر وسبعمائة، وسماه "التسديد".

ويتضح بذلك أن النسخة المشار إليها غير النسخة التي اعتمدت عليها عند التحقيق فهي غير مشروحة، ولكن عليها بعض تعليقات من الناسخ ربما كانت منطمة في بعض المواضع، وهذه التعليقات في أوائل المخطوط سوى أوسطه وآخره.



صورة الصفحة الأولى من المخطوط

ترجمة المؤلف

هو الإمام ميمون بن محمد بن محمد بن معبد بن مكحول أبو المعين النسفى الحنفى.
مولده ووفاته:

ولد - رحمه الله تعالى - سنة (٤١٨) ثمانى عشر وأربعمائة هجرية الموافق (١٠٢٧) ميلادياً.
وتوفى سنة (٥٠٨) ثمان وخمسمائة هجرية الموافق (١١١٥) ميلادياً.
نشأته:

كان بسمرقند، وسكن بخارى.

قال فى "كشف الظنون" عن كتاب "التمهيد":

مختصر أوله: "الحمد لله الذى لا يحد على نعمه إلا بنعمة منه"

إلخ.

وعليه شرح لحسام الدين حسين بن على الصغناقى الحنفى المتوفى سنة (٧١٠) عشر وسبعمائة، وسماه "التسديد"، إلا أن النسخة المخطوطة التى اعتمدت عليها ليست هى المشروحة المشار إليها كما يرد فى وصف المخطوط.

ومن مصنفاته أيضاً:

كتاب "بحر الكلام"، وكتاب "تبصره الأدلة"، وهو الذى أشار إليه مرات كثيرة فى كتاب "التمهيد"، و"العمدة فى أصول الدين"، و"العالم والمتعلم"، و"المحجة لكون العقل حجة"، و"شرح الجامع الكبير للشيبانى فى فروع الحنفية" و"مناهج الأئمة فى الفروع"^(١).

(١) يراجع فى مصادر الترجمة: كشف الظنون (١٨٤٥، ٣٣٧)، فهرست الكتبخانة الأزهرية، الجواهر المضية الجزء الثانى (١٨٩)، والأعلام للزركلى الجزء الثانى (٣٤١)، وهدية العارفين الجزء الثانى (٤٨٧)، الفوائد البهية للكنوى (٢١٦-٢١٧)، ومعجم المؤلفين الجزء الثالث عشر (٦٦)، وإيضاح المكنون (١٥٦)، ومعجم المطبوعات (١٨٥٤).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ربّ يسر وتمم بخير. الحمد لله الذي لا يحمد على نعمه إلا بنعمة منه متجدّدة، ولا يؤدّي شكره على منته إلا بمنة منه متزيّدة، والصلاة والسلام على من ختم به الرسالة وأوضح به الدلالة محمد سيد البشر وقائد الخير، صلاة لمرضاته جالبة، ولشفاعته إيانا على ما ارتكبنا من موبقات الآثام واكتسبنا من مهلكات الإجرام كاسية، وبعد:

فقد طلب منى من فاز ارتقاؤه إلى أسنى درجة الإمارة والإيالة^(١) واعتلاؤه ذروة^(٢) للسيادة والجلالة بالصلابة فى الدين والتعصب للمذهب المستقيم؛ فما كاد له بحضرته كائد من شيع^(٣) البدع والضلالة وأتباع الغي وأشياع الجهالة إلا حملاه على مقابلة كيده بالتوهين، وسعيه بالتخيب، وإراقته دمه ببريق حسامه^(٤)، وإذاقته إياه ما أبيح له من كأس

(١) قوله (الإيالة): أى السياسة، فيقال: آل الأمير رعيته من باب "قال" و(إيالاً) أيضاً أى ساسها وأحسن رعايتها. انظر "المختار" مادة "أول".

(٢) فى المخطوط (ذروة) بالبدال المهملة بذل الذال المعجمة، والذال والذال تتعأو ران فى لغة العرب، فتتوب إحداهما عن الأخرى.

(٣) قوله (شيع): هم كل قوم أمرهم واحد يتبع بعضهم رأى بعض فهم شيع. انظر "مختار الصحاح" مادة "شيع".

(٤) قوله (حسامه): بضم الحاء المهملة وفتح السين هو السيف القاطع. انظر "المختار" مادة "حسم".

حِمَامِهِ^(١)، والعطف على الدين على وجه ما اجتاز بها^(٢) أحد من أهل العلم ونوى الفضل إلا عقلته^(٣) بها أياديهِ الغُرُ الحِسَام^(٤) ومنته البيض العظام، وقيدَ بها إحسانه وبره وامتنانه.

ومن أونسٍ بالبرِّ لم يتأبَّد^(٥) ومن وجدَ الإحسان قيداً تقيداً^(٦)

وبفضلٍ كثيرٍ قد تذلت له صعابه وشوارده، وانقادت لمراده نوافره^(٧) وأوابده، فتنبؤاً في أعلى قلله^(٨) وتزييناً بأبهى حلله أن أكتب له عقيدة من سلف من مشايخ أهل السنة والجماعة - قدس الله أرواحهم - وأبين ما كانوا عليه من المذهب^(٩) في علم التوحيد، فأديته إلى ذلك، ورأيت المبادرة إليه من اللوازم التي لا يجوز الإخلال بها، ولا يحل الإعراض

(١) قوله: (الحِمَام) بكسر الحاء هو قَدْر الموت. انظر "مختار الصحاح" مادة "حَمَم".

(٢) قوله: (ما اجتاز بها) أي: ما مرَّ بها، أي هذه الحضرة وهي حضرة الأمير الذي الكلام بصدد مدحه، وإلى هذا أشار المحشى بهامش المخطوط.

(٣) المقصود بعقلته أي: منعت عن مجاوزة حضرة وربطته كما يعقل البعير، أي ربط بالحبل وهو العقل.

(٤) أي: إنعامه وإحسانه وكرمه، فهو المقصود بأياديهِ.

(٥) قوله: (يتأبَّد) أي: ينفر، يقال: أبَد الشيء من بابي "ضرب"، و"قتل" يأبَد أبوداً: نفر وتوحش فهو أبَد على فاعل، وأبَدَتِ الو حوش: نفرت من الإنس فهي أو ابَد، ومن هنا وصف الفرس الخفيف الذي يدرك الو حوش ولا يكاد يفوتها بأنه قيد الأوابد لأنه يمنعها المضى والخلاص من الطالب كما يمنعها القيد، وقيل للألفاظ التي يدقُّ معناها أو ابَد لبغذ وضوحه لأنه المقصود. انظر "المصباح المنير" مادة "أبَد".

(٦) البيت من بحر الطويل، ووزنه (فعلون مفاعيلن فعولن مفاعلن) مرتين.

(٧) قوله: (نوافره): جمع نافر.

(٨) قوله: (فتنبؤاً في أعلى قلله): قلة كل شئ أعلاه. انظر "المصباح المنير".

(٩) يقال: ذهب الرجل مذهباً أي رأى رأياً.

عنها، فرأيت الأصوب في التدبير والأوجب في الرأي أن أذكر في كل مسألة ما يحتاج إلى ذكره من النكت^(١) التي لا مغمز لقناتها^(٢) ولا مفرع لصفاتها؛ لتكون الفائدة أتم وأوفر، والفائدة أعم وأكثر.

وأسأل الله الذي لا تذود^(٣) عن الزلل إلا عصمته وتسديده، ولا يوصل إلى البغية^(٤) إلا توفيقه وتأييده، أن^(٥) يكرمني بعصمته ويمتحنني^(٦) من لطائف توفيقه وهدايته بفضله ورحمته.

(١) قوله (النكت): جمع نكتة، وهي في الشيء كالنقطة بالقاف. انظر "المصباح المنير" مادة "نكت".

(٢) قوله (لا مغمز لقناتها): القناة: الرمح، والمغمز: العيب، فهو يريد ذكر ما لا عيب فيه ولا نقض عليه ولا كدر فيه.

(٣) قوله (تذود): أي تدفع.

(٤) قوله (البغية) بالكسر هي الحاجة، وضمتها لغة، وقيل: بالكسر: الهيئة، وبالضم: الحاجة. انظر "المصباح المنير" مادة "بغى".

(٥) في المخطوط (وأن) بزيادة الواو، وهو سهو، والصحيح حذفها.

(٦) هكذا في المخطوط، والمعنى: لجعلني موضع نزول لطفه فأكون لذلك من الشاكرين العاملين فيه بخير، والله أعلم.

فصل

في إثبات الحقائق والعلوم

حقائق الأشياء ثابتة^(١) والعلم بها متحقق^(٢)، لا زَمَنَ نفاها كان نفيه
إياها تحقيقاً منه للنفي^(٣)، فكان في نفيها ثبوتها، فكانت ثابتة ضرورةً.
ثم أسباب العلم للخلق ثلاثة: الحواس الخمس، والخبر الصادق،
والعقل.

أما الحواس فهي: السمع والبصر والشم والذوق واللمس. وكل
حاسة منها يُوقف على ما وضعت هي له، ولا وجه إلى إنكار وقوع العلم
بها لما أن من أنكر ذلك عَرَفَ هو بنفسه عناده ومكابرتة فضلاً عن
غيره؛ إذ العلم بها ثابت بطريق الضرورة^(٤)، وجحد الضروريات
مكابرة.

(١) حقيقة الشيء: ما به الشيء هو هو، كالحَيوان الناطق للإنسان - فإنها حقيقة لا تتخلف
عن أصل ما خلق الله الإنسان عليه - بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان
بدونه، وقد يقال: إن ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقةً، وباعتبار تشخصه هُويّةً، ومع
قطع النظر عن ذلك ماهيةً. انظر "التعريفات" للجرجاني - مع زيادة.

(٢) العلم: إدراك الشيء على ما هو به.

(٣) لأن "النفي فرع الإثبات" فإذا قلت لك: "أنت غير عالم"، فإن ذلك النفي يثبت أن هناك حقيقة
اسمها العلم، ولم يكن النفي لها عنك في هذا الزمن نفيّاً لو جودها وأنها ثابتة وإن لم تتحقق
لك.

(٤) قوله (الضرورة): مشتقة من الضرر، وهو النازل بالإنسان مما لا مدفع له. انظر
"التعريفات" للجرجاني.

والخبر الصادق على نوعين:

أحدهما الخبر المتواتر ^(١) الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب عادة. وهو موجب للعلم الضروري ^(٢).

فإن العلم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية والبلدان النائية ثابت ضرورة ولا وجه لمن وقع بها العلم ^(٣) إلى دفع ذلك عن نفسه.

والثاني: خبر الرسول المؤيد بالمعجزة ^(٤)، وهو موجب للعلم الاستدلالي، والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات، وإنما الاختلاف بينهما أن الضروري يثبت بدون الاشتغال باكتسابه، والاستدلالي لا يثبت ما لم يوجد الاستدلال.

وأما العقل فهو سبب للعلم أيضاً، ثم ما يثبت منه بالبديهة فهو ضروري أيضاً، كالعلم بأن كل شيء أعظم من جزئه ^(٥).

وما يثبت بالاستدلال فهو اكتسابي لا وجه إلى إنكار كون العقل والنظر من أسباب العلم؛ فإن من دفع ذلك دفع بالاستدلال العقلي فكان

(١) قوله (المتواتر): كالخبر بأن النبي صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة وأظهرت المعجزة الدالة على صدقه على يده؛ سمي بذلك لأنه أي المتواتر لا يقع دفعة واحدة بل على التعاقب والتوالي. انظر "التعريفات" مع توضيح.

(٢) من العلم ما يكون ضرورياً، ومنه ما يكون سبباً يحصل بالاكتساب.

(٣) أي: وقع العلم بها لديه، ففيه تقديم وتأخير وحذف.

(٤) المعجزة: فعل خارق للعادة يعطيه الله لرسول من الرسل على سبيل التحدي لقومه ليثبت به صحة ما يدعيه من الرسالة.

(٥) لأن مثل هذا لا يحتاج إلى إعمال الفكر والاستدلال.

نافيه مثبتاً^(١)، فكان ثابتاً ضرورةً، ولا سبيل لنفيه إلا إثباته؛ ولأن من سلك طريقة النظر^(٢) وراعى شرائط الاستدلال فى المقدمات كلها أفضى به إلى العلم، وبإفضاء الشيء إلى الشيء يعرف أنه طريقه.



(١) أى: الذى نفى الاستدلال أثبتته بطريق الاستدلال بعقله على عدم وجوده، فخالف فعله ما أراد أن ينفيه، وبدلاً من أن ينفى فقد صار مثبتاً للاستدلال.

(٢) النظر: هو إعمال الفكر فى الموجودات.

فصل

في إثبات حدوث العالم

ثم إن العالم بجميع أجزائه محدث؛ إذ هو في القسمة الأولى مقسم إلى قسمين: أعيان، وأعراض.

ونعني بالأعيان ما له قيام بذاته، وهو إما مركب وهو الجسم، وإما غير مركب وهو الجزء الذي لا يتجزأ وهو الجوهر في عرف أهل الكلام.

ونعني بالأعراض ما لا قيام له بذاته، ويحدث في الجواهر والأجسام كالألوان والأكوان والطعوم والروائح^(١).

ودليل ثبوت الأعراض أن الجوهر قد يكون ساكناً ثم يتحرك، وكذا على القلب^(٢)، ولو لم يكن الحركة والسكون معنيين وراء ذات الجوهر بل لو كانا راجعين إلى ذاته لكان في الأحوال أجمع ساكناً متحركاً لو جود ذاته الموجب لهما؛ ولما اختص كل صفة بحالة على حدة ثبتت الأعراض، ثم الأعراض كلها حادثة، عرف حدوث بعضها بالحس والمشاهدة، وحدث أصدادها المنعقدة عند حدوثها بالدليل؛ فإنها لما قبلت العدم دل أنها كانت حادثة، إذ المحدث هو الذي يكون وجوده

(١) قوله: (ما لا قيام له بذاته)؛ لأنه يقتصر في وجوده إلى غيره، فالألوان تحتاج إلى جسم لتقوم به، والروائح تحتاج إلى شيء لتعلق به، وهكذا.

(٢) أي: على العكس قد يكون متحركاً ثم يسكن.

وعدمه في حيز الجواز^(١)، فأما القديم فهو واجب الوجود لذاته، فيكون مستحيل العدم، فيكون جواز العدم وتحققه دليل الحدوث، وإذا كانت الأعراض كلها محدثة يستحيل خلو الجواهر عنها؛ إذ وجود جوهرين غير متفرقين ولا مجتمعين وتوهم جسم في مكان في حالة البقاء غير متحرك ولا ساكن محال^(٢)، وكذا خلو الجواهر عن الألوان كلها والطعوم والروائح مما يحيله العقل^(٣).

كما يحيل اجتماع المتضادين^(٤) في محل واحد في وقت واحد، وإذا استحال خلو الجواهر عنها استحال سبق الجواهر عليها لما أن في السبق الخلو، والخلو محال؛ فكان السبق محالاً، فإذا لم تسبق الجواهر الأعراض، وما لا يسبق الحادث فهو حادث ضرورة لمشاركته المحدث فيما كان لأجله محدثاً وهو أن لوجوده ابتداءً، والله أعلم.

(١) والجواز أحد أقسام حكم العقل على الأشياء، حيث قالوا:

أقسام حكم العقل لا محاله هي الوجوب ثم الاستحالة

ثم الجواز ثالث الأقسام فافهم منحت لذة الإفهام

(٢) لأن العقل يحيل وقوع هذا فلا يتصوره أبداً.

(٣) لأن العقل يحكم بالحواس أو بالفكر، والحواس هي الذوق ولازمه الطعوم، والشم ولازمه الروائح، والبصر ولازمه الألوان، واللمس ولازمه الملموسات، والسمع ولازمه الصوت.

(٤) الضدان: هما أمران وجوديان يتعاقبان في موضع واحد يستحيل اجتماعهما، كالسواد والبياض، والفرق بين الضدين والنقيضين أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان كالعدم والوجود، والضدين لا يجتمعان ولكن يرتفعان كالسواد والبياض. انظر "التعريفات" للإمام الجرجاني.

ودخل تحت هذه الأدلة جميع أجزاء العَالَم من السماوات والأفلاك
الدائرة^(١) والنجوم السيّارة وغيرها والأرضين وما فيها من البحار
والجبال والنبات والجماد وغير ذلك.



(١) في هامش المخطوط تعليقاً: "فإن الأفلاكيين يزعمون الآلهة سبعة: زحل والمشتري
والمريخ والشمس والقمر والزهرة وعطارد، وصرح بهذا لإبطال زعمهم، قلت: فإن كل هذه
الأفلاك لم تتقدم على الأعراض، فهي مثله في الحدوث حيث إن لها بداية وجود.

فصل

في أن العالم له مُحَدِّثٌ

ثم لما ثبت أن العالم محدث كان جائز الوجود، وما كان جائز الوجود كان جائز العدم^(١)، وما جاز عليه الوجود والعدم لم يكن وجوده من مقتضيات ذاته فلم يكن اختصاصه بالوجود دون العدم خصوصاً بعد ما كان عدماً لا بتخصيص مخصص^(٢)؛ ولهذا لا يثبت البناء بدون الباني فلا بد من محدث له أحدثه وخصّصه بالوجود، والله الموفق.

(١) لأن لفظة (جائز الوجود) تعنى أن قبل أن يكون موجوداً بعد كونه كان معدوماً.

(٢) أى: لابد من وجود مخصص له. هذا معنى كلامه.

فصل

في إثبات وحدانية الصانع

وإذا ثبت أن للعالم محدثاً أحدثه وصانعاً صنعه كان الصانع واحداً؛ إذ لو كان له صانعان لثبت بينهما تمناع، وذلك دليل حدوثهما أو حدوث أحدهما^(١)، فإن أحدهما لو أراد أن يخلق في شخص حياة والآخر أراد أن يخلق فيه موتاً - وكذا هذا في جميع المتضادين كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق والسواد والبياض وغير ذلك - إما أن يحصل مرادهما ووجد في المحل المتضادان وهو محال^(٢)، وإما إن تعطلت إرادتهما ولم تنفذ ولم يحصل في المحل لا هذا ولا ذاك وهو تعجيزهما، وإما إن نفذت إرادة أحدهما دون الآخر وفيه تعجيز من لم تنفذ إرادته، والعجز من أمارات الحدث، فإذا لم يتصور إثبات صانعين قديمين للعالم فكان الصانع واحداً ضرورة^(٣)، والله الموفق.

(١) لأن التمانع من صفات الحدوث.

(٢) كوجود السواد والبياض كلون إنسان من البشر فإنه لا يحصل له هذا في نفس الوقت في نفس المحل.

(٣) وما ذكره هو ما يعرف بدليل التمانع، وقد استمده العلماء من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾.

فصل

في إثبات قدم الصانع

ثم إن صانع العالم قديم؛ إذ لو لم يكن قديماً^(١) لكان حادثاً لما أنه لا واسطة بين القديم والحادث؛ لأن القديم ما لا ابتداء لوجوده، والحادث ما لوجوده ابتداء؛ إذ لا واسطة بين السلب والإيجاب، ولو كان حادثاً لافتقر إلى محدث آخر، وكذا الثاني والثالث إلى ما لا يتناهى، ولصار حدوث العالم متعلقاً بما لا تصور لثبوته^(٢)، وما تعلق حدوثه بما لا تصور لثبوته يبقى على العدم، والعالم موجود مُشاهد وحدثه ثابت بالدليل؛ فعلم أن حدوثه لم يتعلق بما لا وجود له، فكان حصوله متعلقاً بصانع واحد قديم، والله الموفق.

(١) قوله (قديمًا): أى ليس له ابتداء، فقد كان ولا شيء معه سبحانه وتعالى.

(٢) لأن هذه الصورة تفضى إلى التسلسل إلى ما لا نهاية له، والتسلسل باطل فى حكم العقلاء، وعند أهل السنة والجماعة.

فصل

في أن صانع العالم ليس بعَرَضٍ

ثم إن صانع العالم ليس بعَرَضٍ لما أن العَرَضَ يستحيل بقاؤه^(١). وما يستحيل بقاؤه لا يتصور أن يكون قديمًا، وكذا العَرَضُ مفتقر إلى محلٍ يقوم به، وما لا قيام له بذاته يستحيل منه الفعل، وكذا كون العَرَضِ حيًّا قادرًا عالمًا محالًّا، وحدوث ما هو في نفسه مُحَكَّمٌ مُتَقَنَّ من ليس بعالمٍ ولا قادرٍ ولا حيٍّ محالًّا، والله الموفق.

(١) فقد قالوا: العَرَضُ لا يبقى زمنين.

فصل

في أن صانع العالم ليس بجوهر

وكذا صانع العالم ليس بجوهر خلافاً لما يقوله النصارى - لعنهم الله - لأن الجوهر في اللغة عبارة عن الأصل. يقال للثوب إذا كان محكم الصنعة جيد الأصل: إنه ثوب جَوهرى، وفلان من عنصري شريف وجوهر كريم، وسمي الجزء الذي لا يتجزأ جوهرًا. البسائط التي تتركب منها المركبات جارية مجرى الأصول لها لتصور البسائط بدون التركيب واستحالة المتركبات بدون الأفراد التي هي البسائط، وإن كانت الأفراد حادثة لا عن أصل والمتركبات حاصلة على وصف التركيب في ابتداء أحوال وجودها، ويستحيل أن يقال: إن الله تعالى أصل للمتركبات تتركب هي منه؛ فلم يكن جوهرًا، ولا يقال: إنه اسم للقائم بالذات، والله تعالى قائم بالذات فيكون جوهرًا لما أنه ليس في لفظ الجوهر ما ينبئ عن القائم بالذات لغةً، بل هو ينبئ عن معنى الأصل، وتحديد اللفظ بما لا ينبئ عنه اللفظ وإخراج ما ينبئ عنه لغةً عن كونه حدًا له جهل فاحش، والله أعلم.

فصل

في أن صانع العالم ليس بجسم

وكذا صانع العالم ليس بجسم؛ لأن الجسم اسمٌ للمتركب. يقال: هو أجسم من ذاك، أى أكثر تركيباً منه، فمن أطلق هذا الاسم وعنى به التركيب وزعم أنه تعالى متركبٌ متبعضٌ متجزٍ كما ذهب إليه اليهود وكثير من الروافض كالجواربية والجواليقية والهشامية وكذا الحنابلة^(١) فهو مخالفٌ لنا فى المعنى والاسم، فنقول: معنى كثرة الأجزاء والتبعض والتجزىء محالٌ على الله تعالى؛ لأن كل جزءٍ منه إما إن كان موصوفاً بصفات الكمال فيكون كل جزءٍ منه حياً قادراً عالماً سميعاً بصيراً مريداً، فيكون كل جزءٍ إلهاً، فيكون فيه القول بألوهية كثيرة لا محالة، ويقع بين الأجزاء والبعض تمنعٌ فيفسد القول بها كما يفسد القول بالهين، بل هو أولى؛ لأن القول بالهين لما كان باطلاً فالقول بما لا نهاية لعدده من الآلهة أولى أن يكون باطلاً لشمول دلالة البطلان الكل.

وإما أن يكون مخمساً وكذا للسدس والسبع والثمن إلى ما وراء ذلك، ولا وجه إلى القول بكونه على هذه الأشكال كلها لما فيه من الاستحالة، ولا بكونه على أحد هذه الأشكال على طريق التعيين لمساواة

(١) أى: بعض الحنابلة ممن اشتهر عنهم التجسيم كابن حامد البغدادي الوراق، والقاضي أبو يعلى الفراء تلميذه، والزاغوني، وقد ذكرهم الإمام تقي الدين الحصني في كتابه "دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى السيد الجليل الإمام أحمد"، وتبعهم على ذلك آخرون كالمغيرة بن سعيد وأبي محمد الكرامى، فآللهم ارزقنا حسن الاعتقاد فيك والبراءة من الكفر.

غيره من الأشكال إياه في الجواز، فاخصصه بأحد الجائزات لن يكون^(١) إلا بتخصيص مخصص، وفيه إدخاله تحت قدرة غيره وهو من أمارات الحدوث، وبالله التوفيق.

ومن أطلق اسم الجسم على الله تعالى وعنى به القائم بالذات لا التركيب كما ذهب إليه الكرامية وهو إحدى الروايتين عن هشام بن الحكم فالخلاف بيننا وبينه في الاسم دون المعنى، وهو مخطئ لما أنه في اللغة اسم للمتركب، فمن أطلق ولم يرد به معنى التركب فقد أمال الاسم عن موجه لغة إلى غير موجه لغة، وهو معنى الإلحاد، ولو جاز ذا لجاز لغيره أن يسميه رجلاً ويقول: عنيت به القائم بالذات، وكذا في كل اسم مستكر، وتجوزة خروج عن الدين، والامتناع عنه تناقض يحققه أن معنى الاسم لو كان ثابتاً من غير إحالة لامتنعنا عن إطلاق الاسم بدون الشرع الوارد؛ لأننا ننتهى في أسماء الله تعالى إلى ما أنهاننا إليه الشرع^(٢)؛ ولهذا لا نسميه طبيباً وإن كان عالماً بالأدواء^(٣) والعلل والأدوية، ولا فقيهاً وإن كان عالماً بالأحكام، فإذا لم يكن الشرع بلفظ الجسم وارداً وكان معناه الثابت لغة مستحيلاً على الله تعالى كان إطلاقه ممتنعاً. فأما لفظ الشيء فقد ورد به الشرع. قال تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ﴾ [الأنعام: ١٩] معناه أيضاً: ثابت؛ لأنه اسم

(١) في المخطوط بالتاء الفوقية، والصحيح بالياء التحتية كما هو مثبت.

(٢) فإن أسماء الله تعالى توقيفية، وحتى لو أجزنا اشتقاق اسم له سبحانه فلا بد من ورد أصل الاشتقاق في القرآن كما قال به الإمام الغزالي - رضى الله عنه.

(٣) الأدوية: جمع داء بمعنى المرض.

للموجود الثابت للذات والله موجود وذاته ثابت، فإطلاق اسم الجسم مع أن الشرع لم يرد به واستحال أيضاً معناه قياساً على إطلاق اسم الشيء والشرع ورد به، ومعناه واجب غير مستحيل على الله تعالى جهلاً فاحشاً، وقولهم: "إنا نقول: إنه جسم لا كالأجسام كما نقول: إنه شيء لا كالأشياء" قولٌ فاسدٌ؛ لأنهم إن نفوا بقولهم: "لا كالأجسام" معنى التركيب أبطلوا قولهم: "إنه جسم" وصاروا مناقضين وصاروا قائلين إنه جسم وليس بجسم، وإن لم ينفوا به معنى التركيب لم ينفعهم قولهم: لا كالأجسام". فأما قولنا: "شيء لا كالأشياء" لا ينفي بقولنا: "لا كالأشياء" معنى الثبوت والوجود الذي هو مقتضى لفظة "الشيء" بل نفينا بقولنا: "لا كالأشياء" ما وراء مطلق الوجود من المعاني التي هي من دلالات الحدث كالجسمية والجوهرية والعرضية، فلم نصّر بذلك مناقضين، وكان في قولنا: "لا كالأشياء" فائدة، على أنا لما عنيّا بقولنا: "لا كالأشياء" نفى الجسمية فالزمانا بإطلاق لفظة أن مجوّز إطلاق لفظة الجسم جهل بحقائق الألفاظ والمعاني، والله الموفق.

فصل

في استحالة وصف الله تعالى بالصورة واللون والطعم والرائحة

وكذا استحيل وصف الصانع القديم بالصورة واللون والطعم والرائحة.

أما الصورة فلأنها تحصل عن التركب وتختلف باختلاف التركب كاختلاف صورة السيف والسكين والفأس والمر والقنوم وغير ذلك من الآلات المتخذة من الحديد، وكذا في الأشياء المتخذة من الخشب والخز^(١) وغير ذلك؛ فبطل القول بالصورة لبطلان القول بالتركب، وكذا الصور مختلفة واجتماعها عليه مستحيل، وليس البعض أولى من البعض لاستواء الكل في إفادة المدح والنقص وانعدام دلالة المحدثات عليه بخلاف صفة العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والإرادة مع أضدادها فإنها من صفات المدح والكمال وأضدادها نقائص، وكذا المحدثات تدل على هذه الصفات لا على أضدادها فلم توجد المساواة بينها وبين أضدادها فثبتت هي دون أضدادها بخلاف الصور، فلو اختص بشيء منها لكان بتخصيص مخصص وفيه إدخاله تحت قدرة غيره وهو من أمارات الحدث، وكذا هذا الاعتبار في الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وبهذا يعرف فساد قول من زعم من

(١) الخز: نوع من الحرير.

الكرامية أن الله تعالى كيفية لا يعرفها إلا هو لأنها عبارة عن إلهيات،
والصور والألوان والأحوال وكل ذلك محالٌّ عن الله تعالى، والله الموفق.



فصل

في إبطال التشبيه

ثم إن الصانع القديم جل ثناؤه لا يشبه العالم ولا شيئاً من العالم بوجه من الوجوه؛ لأن المتشابهين هما المتماثلان، والمتماثلان: ما ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسد مسده. إذ كل من اعتقد شيئاً ما يقوم مقامه وينوب منابه ويسد مسده لا يمتنع أن يقول: "هما مثلان" و"هما متماثلان"، وإن اعتقد خلاف ذلك يقول: "ليس هذا بمثل لذلك ولا بمماثل له"، فإن كان المتغايران ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسد مسده من جميع الوجوه كانا مثليين من جميع الوجوه، وإن كان ينوب منابه ويسد مسده في وجه من الوجوه أن لو استويا في ذلك الوجه - إذ لو كان بينهما تفاوت في ذلك الوجه لما ناب أحدهما مناب صاحبه ولا يسد مسده - وإذا عرف هذا فنقول: إن الله تعالى لو كان مثلاً للعالم أو لشيء من أجزائه من جميع الوجوه لكان هو جل جلاله محدثاً من جميع الوجوه أو كان ما يماثله قديماً من جميع الوجوه، ولو يماثله بوجه من الوجوه لكان هو تعالى محدثاً من ذلك الوجه أو مماثله قديماً من ذلك الوجه، والقول بحدوث القديم من جميع الوجوه أو بوجه من الوجوه أو بقدوم المحدث من جميع الوجوه أو بوجه من الوجوه محال.

وبالوقوف على هذه الجملة يعرف بطلان قول المشبهة وبطلان قول جهنم بن صفوان وكثير من أوائل الفلاسفة وجميع القرامطة في

امتناعهم عن إطلاق اسم الشيء على القديم جل وعلا تحامياً عما يُوجب التشبيه. إذ الشيء اسم للموجود فحسب ولا يبنى إلا عن مطلق الوجود، ولا مساواة في الوجود بين القديم والمحدث؛ لأن القديم واجب الوجود والمحدث جائز الوجود ولا يسد جائز الوجود مسد واجب الوجود، وكذا على القلب^(١)، فإذا لا مساواة بين الوجود والوجوب^(٢)، فلا مشابهة بينهما.

ثم نقول: إن امتنعتم عن إطلاق اسم الشيء عليه فهل لذاته وجود أم لا ؟ فإن قالوا: "لا" فقد نقوه لانعدام الواسطة بين الوجود والعدم، وإن قالوا: "نعم" قلنا: هل ثبتت المماثلة بين وجوده ووجود غيره؟ فإن قالوا: "نعم" فقد أثبتوا المماثلة، فلم ينفعهم الامتناع عن إطلاق اسم الشيء، فإن قالوا: "لا" قلنا: "لم وهما موجودان؟" فإن قالوا: "لأنه واجب الوجود وغيره جائز الوجود ولا مساواة بين الواجب والجائز" قلنا: واسم الشيء يبنى عن الوجود؛ إذ "لا شيء" عبارة عن العدم، والوجود ثابت، فهذا منكم منع عن إطلاق ما ثبت معناه، وهو فاسد، ثم نقول: المماثلة لو ثبتت لثبت في المعنى ثم الاسم يبنى عليه، فأما إذا انعدمت المماثلة في المعنى فلا تثبت بإطلاقنا الاسم على المسميين بينهما مماثلة؛ إذ لا أثر لإطلاق الاسم على المسمى في إثبات المماثلة والمخالفة، وبهذا نعرف خطأ القرامطة - لعنهم الله - في امتناعهم عن إطلاق اسم الحى والقادر

(١) أى: على عكس ذلك لا يسد واجب الوجود مسد جائز الوجود.

(٢) أى: مطلق الوجود (جواز الوجود) والوجوب (وجوب الوجود).

والعالم والسميع والبصير على الله تعالى خوفاً عن لزوم التشبيه لأن الحى منا حىٌ بحياة هى عرضٌ حادثٌ مستحيل البقاء، والله تعالى حىٌ وله حياةٌ أزليةٌ ليست بحادثةٍ ولا عرضٍ ولا مستحيل البقاء، فإذا لا ينوب أحدهما مناب الأخرى، وكذا العالم منا عالم بعلم هو عرضٌ مستحيل البقاء غير شامل على المعلومات أجمع، وهو ضرورى واستدلالى، والله تعالى عالمٌ وله علمٌ أزلىٌ شاملٌ على المعلومات أجمع، وليس بعرضٍ ولا مستحيل البقاء، ولا ضرورى ولا مكتسب، وكذا فى سائر الصفات، فإذا لا مماثلة بين حياته تعالى وحياة الخلق، ولا بين علمه تعالى وعلم الخلق، ولا بين قدرته تعالى وقدره الخلق^(١)، واسم الحى والعالم والقادر لإثبات مطلق الحياة ومطلق العلم ومطلق القدرة، وثبوت هذه الصفات للقديم والمحدث لا يوجب المماثلة لما مرَّ، فإطلاق الاسم لا يكون مثبتاً للمماثلة، والله الموفق.

ولهذا قلنا: إن الله تعالى لا يوصف بالمائية لأنها عبارة عن المجانسة وهى توجب المماثلة بين المتجانسين من حيث استواءهما فى الجنس والله تعالى ليس بذى جنسٍ، فلا يكون له مائيةٌ، وما روى أرباب المقالات عن أبى حنيفة - رحمه الله - أن الله تعالى مائيةٌ لا يعرفها إلا هو ، افتراء عليه.

(١) فالأمر أن الرب رب والعبد عبد، وهناك فارق بين المخلوق والخالق، وأن كل ما قام بذهنك فالله تعالى بخلافه.

والشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي - رحمه الله تعالى - كان من
أشد الناس اتباعًا لأبي حنيفة في الأصول والفروع جميعًا وهو نفى القول
بالمائئة، والله الموفق.



فصل

في إبطال القول بالمكان

ثم إن صانع العالم جل وعلا لا يوصف بكونه متمكناً في مكانٍ لما أن القول بقدّم المكان باطلٌ إذ هو غير متمكّن في الأزل، وقد أقمنا الدلالة^(١) على استحالة قدّم غير الله تعالى، وإذا كان الله تعالى غير متمكّن في الأزل ولا مُماسٍ للعرش فلو تمكّن بعدما خلق المكان لتغيّر عما كان عليه، ولحدثت فيه مُماسّة، والتغيّر وقبول المُماسّة من أمارات الحدث وهو مستحيل على الله تعالى؛ ولأن العرش محدود متناه متبعض متجزئ.

ثم إن الله تعالى لو كان متمكناً على العرش لكان الأمر لا يخلو إما أن كان أكبر من ساحة العرش، وإما أن يكون مثل ساحة العرش لم ينتقص منها ولم يفضّل عنها، وإما أن كان أصغر منها، والأول باطل لأنه يوجب كونه متبعضاً متجزئاً وكان بعض منه متمكناً على العرش، وبعض منه غير متمكّن، والقول بالتجزئ باطلٌ لأنه منافٍ للتوحد على ما بينا، وكذا لو كان مقدراً بمقدار العرش إذا^(٢) لاقى كل جزءٍ من أجزاء العرش جزءاً من الصانع وهو محالٌ على الله تعالى لما مرّ من بيان منافاة التركّب والتبعض والتجزئ على القديم، وكذا إن كان مساوياً

(١) الدلالة: مثلثة الدال فيقال: (الدلالة) بفتح الدال، وكذلك بضم الدال وكسرها.

(٢) في المخطوط (إذ) بدل (إذا)، والمثبت الصحيح.

لساحة العرش أو أصغر منه كان محدودًا متناهيًا وهو من أمارات الحدث. ثم سواء كان يفضل من أجزاء العرش أو يساويها أو أنقص عنها فهو متناهٍ بجهة السفلى^(١) والتناهي من أمارات الحدث وثبوت شيء منها على القديم محال، والله تعالى الموفق.

وتعلق الخصوم بالدلائل السمعية من نحوقوله تعالى: ﴿الرَّخْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، وقوله: ﴿أَأَمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ﴾ [المك: ١٦]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤] باطل لأنهم وإن تمسكوا بظاهر كل آية منها لزم المحال، فإنه تعالى يكون على العرش حسب كون الملك على السرير^(٢)، ويكون في السماء حسب كون المظروف في الظرف^(٣)، ويكون في الأرض أيضًا مع كونه في السماء محال، والمحال منه مندفع فالشرع لا يُرد به، فعلم أن الآيات كلها معدولة عن ظواهرها لئلا يتمكن التناقض والتدافع في كلام الحكيم الخبير، فيجب صرف كل آية منها إلى ما يليق بالربوبية ولا يناقض حجة الله تعالى العقل ولا يعارض قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] إذ في هذه

(١) أى: يحصل بذلك أن يتصور أنه له نهاية تلتقي مع العرش من جهة السفلى منه وهذا من أمارات الحادثات جل الله وعلا عنه.

(٢) قوله: (السرير) حيث يعبر به عن الملك والنعمة. انظر "مختار الصحاح"، والمعنى: وقد يخلو وجود الملك على عرشه فيلزم من ذلك عدم كونه إليها حالة كونه ليس في السماء، وهذا باطل.

(٣) فيلزم منه أن السماء ظرف له وهو كفر باطل، والمظروف قد يوجد في الظرف وقد يخلو منه وهذا كفر شنيع باطل.

الآية نفى المماثلة بينه وبين شيء ما، والمكان والتمكّن؛ فبه يتماثلان في القدر؛ إذ حقيقة المكان قدر ما يتمكن فيه المتمكّن لا ما فضل عنه، فكان في الآية نفى المكان، وهذه الآية مُحْكَمَةٌ لا تحتمل تأويلًا، وما تعلق به الخصوم من الآيات المتشابهة محتملةً لوجوه كثيرة غير ممكنة الحمل على ظواهرها على ما قررنا، فإما أن نؤمن بتزيلها ولا نشتغل بتأويلها على ما هو اختيار كثير من كبار الأمة وعلماء أهل الملة^(١)، وإما أن تصرف إلى وجه من التأويل يوافق التوحيد ولا يناقض الآية المحكمة، وكتب العلماء والتفسير والكلام مملوءة من تأويلها^(٢)، وكتابنا هذا لا يسع لبيان ذلك، والله الموفق.

ومما^(٣) مرّ من المعقول يُعرفُ فساد قول من يثبت لله تعالى جهةً وإن امتنع عن القول بالمكان، لأن إثباته في الجهات أجمع متناقض، وتغيير جهة منها مع مساواة غيرها إياها بدون تخصيص باطل^(٤)، والقول بتخصيص المخصّص محال، وكذا لو كان بجهة من العالم لكان

(١) فقد ورد عن بعضهم قوله: "أمرؤها كما جاءت".

(٢) فأولوا الضحك في حقه تعالى بالرضا، وأولوا النظر بالرحمة، وأولوا قوله تعالى: ﴿والسمااء بنيناها بأيدٍ وإنا لموسعون﴾ [الذاريات: ٤٧] أن الأيدي هنا هي القوة، وأولوا الاستواء على العرش بالاستيلاء واستشهدوا بقول الشاعر:

قد استوى بشرٌ على العراق من غير جيش ودم مُهزّاق

(٣) في المخطوط (وما)، والصحيح (ومما) بزيادة ميم كما هو مثبت.

(٤) فهو حينئذٍ ترجيح بلا مرجح، وترجيح لما لا مزية له على الآخر.

بينه وبين العالم مسافة مقدرة^(١)، وقد يحتمل أزيد من ذلك أو أنقص منه، وتعيين قدر من ذلك لن يكون عند استواء كل من ذلك إلا بتخصيص المخصص، والله الموفق.

ورفع الأيدي إلى السماء عند الدعاء تعبد محض كالتوجه إلى الكعبة في الصلاة ووضع الوجه على الأرض عند السجود وإن لم يكن هو تعالى في الكعبة ولا تحت الأرض، والله الموفق.

ولا يقال: نفية عن الجهات الست إخباراً عن عدمه؛ لأن النفي عن الجهات الست إنما يكون إخباراً عن عدم ما لو كان في جهة منه لا نفى ما يستحيل عليه أن يكون في جهة منه^(٢)؛ لأن من نفى نفسه عن الجهات الست لا يكون ذلك إخباراً عن عدمه؛ لأنه يستحيل أن يكون من نفسه بجهة منه، فكذا نفى القديم جل وعلا عن الجهات الست، والله تعالى الموفق.

(١) كما أنه تعالى يرى في الآخرة لا في مكان ولا في جهة من مقابلة أو اتصال شعاع ولا بثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى. انظر "شرح العقائد النسفية لنجم الدين النسفي" للسعد التفتازاني.

(٢) قوله: (منه)، أي: من العالم.

فصل

في إثبات الصفات

ثم لاشك أن صانع العالم حيُّ عالمٌ سميعٌ بصيرٌ لما أن حصول هذا العالم البديع نظمته المونق^(١) صورته المؤسس على الإحكام والإتقان صنعته لن يتصور من مواتٍ ولا من عاجزٍ جاهلٍ، تقرر ذلك في بداية العقول حتى إن من توقع نسج ديباجٍ منقشٍ أو بناء قصرٍ عالٍ أو تحصيل صورة بديعةٍ من حجرٍ أو شجرٍ أو مقعدٍ أو أعمى لتسارع أرباب العقول السليمة بأول الوهلة إلى تسفيهه بلا مهلةٍ ونسبته^(٢) إلى العناد والمكابرة، والله الموفق.

ولأنه لو لم يكن موصوفاً بما بيننا لكان موصوفاً بأضدادها من الموت والعجز والجهل والعمى والصمم، وهذه الأضداد نقائص وهى من أمارات الحدث، ويستحيل ذلك على القديم، والله الموفق.

ثم لما ثبت أنه حيُّ عالمٌ قادرٌ سميعٌ بصيرٌ^(٣) ثبت أن له حياةً وعلماً وقدرةً وسمعاً وبصراً، وكانت المعتزلة بإنكارهم ماتحقيق

(١) فى المخطوط (المونق) بقاء فوقية بدل النون، والصحيح المثبت.

(٢) هذا ما بدا لى قراءة من المخطوط.

(٣) وهى من جملة الصفات السبع التى تجب له سبحانه، وقالوا فيها:

حياةً وعلمٌ قدرةً وإرادةً وسمعٌ وبصرٌ كلامٌ استمر

بالمجاهلة السوفسطائية^(١)؛ إذ القول بعالم لا علم له وقادر لا قدرة له^(٢) كالقول بمتحرك لا حركة له وساكن لا سكون له وأسود لا سواد له، والقول بأن الله تعالى لا علم له بنا ولا قدرة له علينا شنيع محال، ولا تفاوت بينه وبين القول أنه تعالى ليس بعالم بنا ولا قادر علينا، والثاني كفر فكذا الأول، والقول بأنه عالم لا علم له به مناقضة ظاهرة يحقّقه أن قولنا: "هو عالم قادر" إثبات للعلم والقدرة لما أن قول من يقول: "ليس هو بعالم ولا قادر" نفى للعلم والقدرة لا نفى للذات، فمن أقر بكونه عالمًا قادرًا وأنكر العلم والقدرة كان نافيًا لما أثبتّه مثبتًا ما نفاه^(٣)، وهو مناقضة ظاهرة يحقّقه أن الأفعال المحكمة المتقنة تحصل^(٤) من ذات له علم وقدرة لا من ذات يُسمى عالمًا قادرًا، فإننا لو سمينا حجرًا حيًا عالمًا قادرًا لا يتأتى منه نسج الديابيج^(٥) ونقش التصاویر وبناء الأبنية الفاخرة وإن سميناه بذلك، ولو أن ذاتًا له حياة وعلم وقدرة يتأتى منه الأفعال المحكمة

(١) أصل السوفسطائية: أقوام من الناس لا يقولون بمحسوس ولا معقول. انظر "الملل والنحل" للشهرستاني (ج ٢ - ص ٤).

(٢) وهذا هو عين مذهب المعتزلة، وقالوا هذا القول السوفسطائي لأنهم أرادوا أن يثبتوا لله تعالى قضيتين - فوقعوا في هذه البدعة - أرادوا أن يثبتوا له التوحيد والعدل، ودللوا على التوحيد بأنهم لو قالوا بإثبات صفات الله القديمة له كقولنا: (عليم) مع قولنا: (هو عالم) فإننا بذلك نكون قد أثبتنا قديمًا مع الله تعالى، والقول بتعدد القدماء ينافي التوحيد، ودار بينهم وبين أهل السنة والجماعة النقاش عبر العصور حتى افتنعوا واندثروا، فله الحمد.

(٣) ولذلك شبههم بالسوفسطائية من حيث إن قولهم غير معقول ينافي المعقولية الصحيحة.
(٤) في المخطوط (يحصل) بالياء المثناة التحتية بدل التاء الفوقية، وهو بالتاء أولى عودًا على الأفعال، وبالتحتية يجوز عودًا على تكوين الأفعال، وما لا يحتاج لتقدير أولى مما احتاج لتقدير.
(٥) الديابيج: جمع ديباج بكسر الدال المهملة فارسيٌّ معرَّبٌ.

وإن امتنع الناس عن تسميته حيًّا عالمًا قديرًا سميعًا بصيرًا^(١)، فلو لم يكن لله تعالى حياة ولا علم ولا قدرة لما تُصور منه إيجاد هذا العالم البديع لما فيه من الأجزاء العلوية والنجوم والسيارة والأشخاص الحيوانية، وحيث حصلت به هذه الأشياء دل على أن له حياة وعلمًا وقدرة مع أن كتاب الله تعالى ورد بإثبات هذه الصفات. قال الله تعالى: ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [النساء: ١٦٦]، وقال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقال: ﴿هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨]، فمن أنكر ما ورد به الكتاب وما^(٢) أثبت الله تعالى ذلك لنفسه فقد كفر، ويقال لهم: أنتم أعلم أم الله؟! والله الموفق.

وما زعمت المعتزلة: "أن الله تعالى لو كانت له هذه الصفات لكانت أغيارًا له، وفيه إبطال التوحيد، والقول بأزلية غير الله "كلام باطل، ولأن الصفات ليست بأغيار لله تعالى بل كل صفة لا هو ولا غيره^(٣) لأن الغيرين موجودان يتصور وجود أحدهما مع انعدام صاحبه، وذلك في حق ذات الله تعالى وصفاته ممتنع؛ إذ ذاته أزلي وكذا صفاته، والعدم على الأزلي محال؛ فانعدم حدُّ المغايرة كالواحد من العشرة لا

(١) أي: لكان أهلًا لهذه التسمية مستحقًا لها، فالمحذوف من الكلام يعلم من السياق.

(٢) في المخطوط (وأثبت) بدون (ما) والمثبت تصحيح للعبارة.

(٣) فقد قال أهل السنة والجماعة: صفات الله تعالى لا هي هو، ولا هي غيره، أي: أنها ليست عين ذات الله ولا هي تنفك عن الذات.

يكون غير^(١) العشرة ولا عَيْن^(٢) العشرة لاستحالة بقائه بدونها أو بقائها بدونه إذ هو منها، فعدمها عدمه ووجودها وجوده، والله تعالى الموفق.



(١)، (٢) الأولى (غير) بالغين المعجمة والراء، والثانية (عين) بالعين المهملة والنون.

فصل

في إثبات أزلية كلام الله تعالى

ثم إن الله تعالى متكلم بكلام واحد وهو صفة له أزلية^(١) ليست من حبس الحروف والأصوات، وهى صفة منافية للسكوت والآفة، والله تعالى متكلم بها أمرٌ ناهٍ مخيرٌ، وهذه العبارات دالة عليها، وتسمى العبارات كلام الله تعالى على معنى أنها عباراتٌ عن كلامه الأزلى القائم بذاته، وهو المعنى بقولنا: "القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق". ثم إننا نقول: "القرآن كلام الله تعالى مقروءٌ بالسنتنا محفوظٌ بصدورنا مكتوبٌ فى مصاحفنا غير حالٍ فيها"^(٢)، وتفسيره ما بيننا، وهذا كما نقول: "الله تعالى مذكور بالسنتنا معبودٌ فى محاريبنا غير حالٍ فيها"، وكذا يقال: "الله تعالى مكتوب على هذه الكاغدة"، ويراد به كتابة الحروف الدالة على ذاته، فكذا فى القرآن.

(١) قوله (الأزلية): نسبة إلى الأزلى، وهو ما لا يكون مسبوقاً بالعدم، فالموجودات أقسام ثلاثة لا رابع لها: إما أزلى وأبدى وهو الله سبحانه وتعالى، أو لا أزلى ولا أبدى وهو الدنيا، أو أبدى غير أزلى وهو الآخرة وعكسه محال؛ فإن ما ثبت قدمه امتنع عدمه. انظر "التعريفات" للجرجاني.

(٢) لأن القديم لا يحل فى الحادث، والقول به كفر محض - كما عليه النصارى من حـكـول اللاهوت (الإله) فى الناسوت (الإنسان) - تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

وهذه الحروف مخلوقة لأنها أصواتٌ، وهى أعراض لا دوام لها، وهى قائمة بمحالها التى هى اللسان واللهوات^(١) والحلق، وغير المخلوق يعبر بما هو مخلوق.

وزعمت المعتزلة أن كلام الله تعالى مخلوق خلقه الله تعالى فى محل فصار به متكلماً، وقبل خلقه ما كان متكلماً فى الأزل!!

وعندنا كان الله تعالى فى الأزل متكلماً بكلامه الأزلى القائم بذاته كما كان عالماً قادراً بعلمه وقدرته الأزليين، والدليل على أن كلام الله تعالى أزلى غير مخلوق أنه لو كان مخلوقاً لكان الله تعالى فى الأزل متعرياً عن الكلام، ولو كان متعرياً عنه لكان لا يخلو : إما أن كان متعرياً عنه لذاته، وإما أن كان متعرياً عنه لمعنى، فلو كان متعرياً عنه لذاته لما تَصورَ صيرورته متكلماً مع قيام الذات الموجب للتعري عن الكلام، ولو كان متعرياً عنه لمعنى إما انعدم ذلك المعنى الموجب للتعري ثم قَبِلَ الكلام، وإما أن لم ينعدم. فإن لم ينعدم فكان حدوث الكلام ووجوده مع وجود المعنى الموجب للتعري محالاً. وإن انعدم المعنى الموجب للتعري ثبت أنه كان محدثاً حيث قَبِلَ العدم، والذات لا تخلو عن المعنى الموجب للتعري أو الكلام، والكلام حادث عند الخصم، والمعنى الموجب أيضاً للتعري حادث، فلم يكن ذاته خالياً عن الحوادث ولا سابقاً عليها، فكان القول بحدوث الكلام: إما استحالة صيرورته صفةً لله تعالى، وفيه

(١) اللهوات: جمع لهواة وهى الهنة المطبقة فى أقصى سقف الفم، وتجمع على اللهات واللهيات أيضاً. انظر "مختار الصحاح".

إبطال الأمر والنهى، وفى ذلك ارتفاع افتراض الإيمان^(١) والطاعات وحرمة الكفر والمعاصى، وإبطال الشرائع بأسرها، وهو كفر محض. وإما دلالة كونه تعالى مُحَدَّثًا وهو أيضًا كفرٌ صريحٌ، ولأن كلامه لو كان محدثًا: إما أن حدث فى ذاته كما زعمت الكرامية^(٢)، ويؤدى إلى كون ذاته محل الحوادث، والقديم لا يكون محل الحوادث، فكان ذلك دليل حدوثه، وفيه تصحيح قول أصحاب الهَيُولَى فى قبول القديم الأعراض الحادثة، وهو كفرٌ.

وإما أن حدث لا فى محل وهو محالٌ؛ لأن الكلام المحدث عرضٌ، ووجود العرض لا فى محل محالٌ؛ ولهذا أبى العقلاء أجمع وجود سوادٍ أو بياضٍ أو حركةٍ أو سكونٍ أو اجتماعٍ أو افتراقٍ لا فى محلٍ، وبادروا إلى تسفيه من جوزوا ذلك، ونسبته إلى العناد.

وإما أن حدث فى محلٍ آخر، فيكون حينئذٍ كلام ذلك المحل أو^(٣) الموصوف بالصفات بِمَحَالِّهَا التى يقوم بها لا مُوجدها، ويشتق اسم الفاعل منها لمَحَالِّهَا لا لموجدها؛ ولهذا كان الأسود والأبيض والمجتمع والمفترق والساكن والمتحرك والخلو والحامض، وغير ذلك من الأسماء

(١) أى: إيجابه بموجب أمر الله ونهيه لنا، أمره بالإيمان ونهيه لنا عن الكفر.

(٢) الكرامية: هم أصحاب أبى عبد الله محمد بن كُرَّام، معدودون فى الصفاتية لأنه كان ممن يثبت الصفات إلا أنه ينتهى فيها إلى التجسيم والتشبيه، وهم طوائف بلغ عددهم إلى اثنتى عشرة فرقة نص على أنه على العرش استقرارًا، وأنه بجهة فوق ذاتًا!!- تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً. انظر "الملل والنحل" للشهرستاني.

(٣) تشبه قراءة بـ(إذ) فى المخطوط.

التمهيد في أصول الدين —————
المشتقة من المعانى هو المحالُّ دون مُوجِّدِها، وعلى فساد كلام المعتزلة ينبغي أن يكون الميت المريض الأسود الأبيض المتحرك الساكن المجتمع المفترق الحار البارد الحلو المرُّ هو الله تعالى^(١)، ومن تقوُّه به تسارع الناس إلى إراقة دمه، فمثله ما نحن فيه، والله تعالى الموفق.

وما يتعلّق به المعتزلة أن كلامه تعالى لو كان أزليًا لكان أمرًا ناهيًا في الأزل، والأمر والنهي للمعدوم سقّة اعتبارًا بالشاهد، فإن من كان من زعمه أنه لو وُلِدَ له وَلَدٌ سماه زيدًا ثم قال: "يا زيد اسقني" - والو لد بعدُ لم يولد - فهو سفيه، فكذا في حق الغائب.

هذه شبهةٌ واهيةٌ صادرة عن الجهل بالحقائق؛ وذلك لأن الأمر والنهي للمعدوم ليجب عليه الإقدام على المأمور به والانتهاء عن المنهى عنه للحال سقّة وباطل، فأما الأمر ليجب عليه الإقدام به عند وجوده، والنهي له ليجب عليه الانتهاء عند وجوده فهو حكمةٌ وليس بسفه^(٢) يحقّقه أن عند المعتزلة كان المنزل على النبي عليه السلام أمرًا ونهيًا لمن كان موجودًا ولمن يوجد إلى انقضاء الدنيا وانقراضها، وكان كل من وُجِدَ وعقل وجب عليه الإقدام على أفعالٍ والانتهاء عن أفعالٍ بذلك الأمر

(١) لأن الاشتقاق حينئذ يكون من الأشياء التي حلَّ بها الكلام على زعم المعتزلة الفاسد الضال.
(٢) وأمر الله تعالى ونهيه وخطابه إلى المكلفين باعتبار كونه كلامه النفسى القائم بذاته فهو قديم أزلى، وباعتبار تعلقه بأفعال المكلفين عند إيجادهم في الدنيا فهو حادث - أعنى هذا التعلق كما نص عليه الأشاعرة - رضى الله عنهم.

ولذلك قالوا: الحكم الشرعى: هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير. يراجع "أصول الفقه" للشيخ أبى النور زهير.

والنهي، ولم يكن ذلك محالاً ولا سفهاً لما أن الأمر كان ليجب على من وجد وبلغ وقت وجوده وبلوغه لا للحال، وكذا النهي، فكذا هاهنا.

فأما في الشاهد فإنما كان كذلك لأن الأمر الحاصل من الآدمي عرض لا بقاء له، فلا يتصور الإيجاب وقت وجود الأمر لكون المأمور معدوماً، ولا وقت وجود المأمور لعدم الأمر؛ لاستحالة بقاءه، وفيما نحن فيه الأمر بخلافه؛ لوجوب بقاء كلام الله تعالى حتى إن في الشاهد لو قال الأمر للناس: "إذا ولد لي ولد فأمره أن يحسن بعدى" (١) إلى فلان من أقاربي، وأن يتصدق عني أحياناً ببعض ماله، ويذكرني بدعواته الصالحة، وكان ذلك حكمة ولم يكن سفهاً؛ لتصور وصول أمره إلى المأمور - وإن وجد بعد ذلك بمدة - فكذا هذا، وهو واضح بحمد الله تعالى.

ومنه (٢) ما يزعمون أن الله تعالى أخبر عن أمور ماضية كقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ﴾ [يوسف: ٥٨]، وقوله: ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَّازِهِمْ﴾ [يوسف: ٧٠]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ﴾ [إبراهيم: ٣٥]، و﴿وَقَالَ مُوسَى﴾ [القصص: ٣٧]، وغير ذلك ولو كان إخباره عنها سابقاً عليها لكان الإخبار قبل وجودها كذباً، فإن من قال: "يوم الخميس جاعني زيد" - ولم يكن جاءه قبل ذلك - كان هذا الكلام منه كذباً وإن وجد المجيء بعد ذلك يوم الجمعة.

(١) في المخطوط (بعده)، والصحيح (بعدي) وفقاً لسياق الكلام.

(٢) أي: من كلام المعتزلة.

قلنا: هذا كلام فاسد؛ لأن إخبار الله تعالى لا يتعلق بالزمان، بل هو مطلق إخبار^(١)، والمتعلق بالزمان هو المُخْبِر عنه، فإن لم يوجد بُعد كان إخباراً أنه يوجد^(٢)، وإذا وجد كان الإخبار أنه للحال موجود، وإذا انقضى كان إخباراً أنه وُجِدَ قَبْلُ والتغير على المُخْبِر عنه لا على الإخبار الأزلّي، واعتبرة بالعلم فإنه تعالى كان في الأزل عالماً أن آدم عليه السلام يوجد، وحين وجد كان عالماً أنه للحال موجود، وحين^(٣) انقضى كان عالماً أنه كان قبل هذا موجوداً، والتغير على المعلوم لا على العلم عندنا، ولا على الذات عندهم^(٤)، فكذا هذا، يحققه أن الله تعالى قال: ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعُونَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ [الفتح: ١٦]، وقد دعوا إلى ذلك ومضى لأن المراد منه: إمّا دعاء الصديق - رضى الله عنه - إلى قتال بنى حنيفة، وإمّا دعاء عمر - رضى الله عنه - إلى قتال أهل فارس، والأمران جميعاً كانا، ونحن نقرأ الآن بلفظ الاستقبال ولا وجود له فيما يستقبل، فكان ذلك قبل الوجود إخباراً عن وجوده في المستقبل، ووقت وجوده كان إخباراً عن وجوده للحال، والآن يكون إخباراً أنه كان، فكذا هذا، والله الموفق.

(١) وكيف يحده سبحانه الزمان أو المكان وهو الذي خلق الزمان والمكان؟!

(٢) أى: سيوجد؛ لأن الفعل المضارع يفيد الاستقبال كما أنه يفيد الحال.

(٣) الو أو سقطت سهواً من المخطوط، فأثبتها.

(٤) أى: عند المعتزلة.

فصل

فى أن التكوين غير المكوّن وأن التكوين أزلى وأنه تعالى لم يزل به خالقاً

قال - رضى الله عنه:

التكوين والتخليق والخلق والإيجاد والإحداث والاختراع والإبداع أسماء مترادفة يراد بها كلها معنى واحد وهو : إخراج المعدوم من العدم إلى الموجود. فتختص لفظة التكوين بالذكر لجريان التعارف بين أئمتنا الماضين^(١) - رحمهم الله تعالى - فى استعمالها، فنقول:

التكوين صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته كالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر، وهو : تكوين العالم ولكل^(٢) جزء من أجزائه لوقت وجوده، كما أن إرادته صفة أزلية تتعلق بها المرادات لوقت وجودها على الترتيب والتوالى، وكذا قدرته الأزلية مع مقدوراتها، فكان العالم وكل جزء من أجزائه مخلوقاً لله تعالى؛ لدخولها تحت تكوينه الذى هو الخلق وحصولها به؛ كما هى معلومة لله تعالى؛ لدخولها تحت علمة الأزلى، وهذا لأننا أثبتنا بالدليل أن العالم مُحدثٌ، والله تعالى مُحدثٌ على ما قررنا، ولن يكون العالم مُحدثاً له إلا وأن يكون حصوله بإحداثه، ولو لم يكن الإحداث صفة لله تعالى لما كان العالم حادثاً فلم يكن مُحدثاً مخلوقاً له. وقول أكثر

(١) فيكون هذا من قبيل "الاصطلاح العرفى" بينهم، وهو اتفاق بين طائفة معينة على لفظ متى أطلق انصرف المعنى إليه.

(٢) أى: وتكوين لكل، فالكلام على حذف مضاف وإقامة المضاف إليه مقامه.

المعتزلة وجميع النجارية^(١) والأشعرية^(٢):

(١) النجارية: أصحاب الحسين بن محمد النجار، وأكثر معتزلة الرى وما حولها على مذهبه، وهم برغوثية وزعفرانية ومستدركة. ووافقوا المعتزلة في نفي الصفات من العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر، ووافقوا الصقاتية في خلق الأعمال، وأنكر الحسن النجار رؤية الله تعالى بالأبصار وأحالها إلى تحول المعرفة التي في القلب إلى العين. انظر "الملل والنحل" للشهرستاني مع اختصار.

(٢) السادة الأشعرية: أهل السنة والجماعة أصحاب الإمام أبي الحسن الأشعري على بن إسماعيل، وجده الأعلى هو سيدنا أبو موسى الأشعري - رضى الله عنهما - قد ألزم منكرو الصفات إلزاماً لا محيص عنه، وهو أنكم وافقتمونا بقيام الدليل على كونه عالماً قادراً، فلا يخلو إما أن يكون المفهومان من الصفتين واحداً أو زائداً، فإن كان واحداً فيجب أن يعلم بقادريته ويقدر بعالميته ويكون من علم الذات مطلقاً علم كونه عالماً قادراً وليس الأمر كذلك، فطم أن الاعتبارين مختلفان، فلا يخلو إما أن يرجع الاختلاف إلى مجرد اللفظ أو إلى الحال أو إلى الصفة، وبطل رجوعه إلى اللفظ المجرد، فإن العقل يقضى باختلاف مفهومين معقولين، ولو قدر عدم الألفاظ رأساً ما ارتاب العقل فيما تصوره وبطل رجوعه إلى الحال، فإن إثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم إثبات واسطة بين الوجود والعدم والإثبات والنفي، وذلك محال. فتعين الرجوع إلى صفة قائمة بالذات، وهذا مذهب - رضى الله عنه وأرضاه.

وقال: وهذه الصفات أزلية قائمة بذاته تعالى. لا يقال: هي هو، ولا هي غيره، ولا: لا هو، ولا: لا غيره. قال: وعلمه واحد يتعلق بجميع المعلومات: المستحيل والجائز والواجب والموجود والمعدوم. وقدرته واحدة تتعلق بجميع ما يصلح وجوده من الجائزات، وإرادته واحدة تتعلق بجميع ما يقبل الاختصاص، وكلامه واحد وهو أمر ونهى وخبر واستخبار ووعد ووعد، والدلالة على كلامه مخلوقة والمدلول قديم أزلي، والفرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والمتلو كالفرق بين الذكر والمذكور، فالذكر محدث، والمذكور قديم - فرضى الله عن إمامنا الأشعري إمام أهل السنة والجماعة - وكان من الأئمة على مذهبه الإمام الغزالي والجويني والباقلاني والإسفرابني وجماهير غفيرة من المسلمين. انظر "الملل والنحل" للشهرستاني مع زيادة وتصرف.

أن التكوين والمكوّن واحد^(١)، وهو قولٌ محال، وهذا لأن القول باتحاد التكوين والمكوّن كالقول بأن الضرب عين المضروب، والكسر عين المكسور، والأكل عين المأكول، وفساد هذا ظاهر يعرف بالبديهة فكذا هذا، ولأن التكوين لو كان هو المكوّن - وحصول المكوّن بالتكوين - لكان حصول المكوّن بنفسه لا بالله تعالى، فلم يكن الله تعالى خالقاً للعالم بل كان العالم وكل جزءٍ من أجزائه خالقاً لنفسه إذ حصوله بالخلق وخلق نفسه، وكذا يكون عينه خالقاً وعينه مخلوقاً فهو الخالق وهو المخلوق، وهذا مع ما فيه من تعطيل الصانع وإثبات الغنى عنه وإبطال تعلق المخلوقات به مع هذا كله هو محال؛ إذ القول بكون المخلوق خالقاً لنفسه وكون الخالق مخلوقاً لنفسه لا يخفى فساد^(٢)، ولأن التكوين لو كان هو

(١) التكوين عند السادة الأشاعرة عين المكوّن بمعنى أنه لا ينفك عنه، فمتى قلنا بالتكوين فلا بد من مكوّن، وإن نفينا أحدهما انتفى الآخر فأصبح كهو هو، والله أعلم. على أن الماتريدية - والمؤلف رضى الله عنهم منهم - قالوا: الإيجاد بالتكوين وهو عندهم صفة ذاتية قديمة وإن كان المكوّن حادثاً، ويسمونه باعتبار متعلقاته بصفات الأفعال من خلقٍ ورزقٍ وإماتةٍ وإحياءٍ، وذهب بعض مشايخ ما وراء النهر إلى أن كل واحدٍ من هذه صفةٌ مستقلةٌ. قال السعد: وفيه تكثير للقدماء جداً. انظر "حاشية الأمير" على "شرح عبد السلام المالكي لجوهر التوحيد" للإمام اللقاني مع زيادة.

(٢) كل هذا الكلام لا يرد على سادتنا الأشعرية لأنهم قالوا: إن صفات المعاني سبعة منها (القدرة) وهي واجبة له تعالى والقدرة كاملة وهي عرفاً: (صفة أزلية يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه على وفق الإرادة، وإتما وجبت له تعالى لأنه صانع قديم له مصنوع حادث، وصدور الحادث عن القديم إنما يتصور بطريق القدرة والاختيار دون الإيجاب). فهم قد جعلوا (الإيجاد) الذي هو (التكوين) عند غيرهم هو أثر الصفة المعنوية الثابتة لله تعالى، ولم يجعلوا التكوين =

المكوّن لم يكن من الله تعالى إلى العالم شيء يوجب كونه خالقًا للعالم وكون العالم مخلوقًا له سوى أن ذات الباري أقدم من العالم^(١)، وكون ذات أقدم من غيره لا يوجب كون الثاني مخلوقًا للأول إذا لم يكن منه فيه صنع، أو لأن الله تعالى قدرة على العالم، وثبوت القدرة لا يوجب حصول المقدور، وما لم يحصله القادر فيكون في القول به إخراج الله تعالى من أن يكون خالقًا للعالم، وإخراج العالم من أن يكون مخلوقًا لله تعالى، والقول به كفر، ولأن التكوين لو كان هو المكوّن والمكوّن غير قائم بذات الله تعالى فلم يكن الله تعالى مكوّنًا بتكوين ليس بقائم بذاته^(٢)؛ ولهذا أنكرنا نحن والأشعرية على المعتزلة قولهم: "إن الله تعالى خلق كلامه في محل فصار به متكلمًا"، وقلنا: لو خلق الله الكلام في محل لكان المتكلم هو المحل لا الله تعالى كما أن الأسود بالسواد هو محل السواد لا غيره وإن أوجده غيره، وكذا هذا في سائر الصفات فكذا هذا، وهذا من الأشعرية مناقضة ظاهرة يحققه أن حصوله لمّا كان بتكوين هو نفسه فكان حصوله على هذا التدرج بنفسه لا بغيره، وما لم يفتقر في حصوله

= من الصفات لأنه هو هو الإيجاد الذي هو أثر القدرة، والله أعلم. انظر "إتحاف المريد" شرح الشيخ عبد السلام المالكى على "جوهره التوحيد" للإمام النفاى مع زيادة شرح.

(١) قد علم كون الأشاعرة - رضى الله عنهم - لا ينفون وجود المكوّن وأنه أثر للإيجاد الذى يندرج تحت القدرة التى هى صفة من صفات المعانى القائمة بذات الله تعالى يتأتى بها (الإيجاد) الذى يسمونه (التكوين) أو الإعدام للأشياء أيضًا على وفق إرادة الله تعالى، فلننتبه إلى هذا المعنى.

(٢) كل هذه اللوازم الماضية لا تلزم الأشاعرة لأنهم يقولون بالإيجاد الذى هو التكوين عند غيرهم، ولو سلمناها لكان "لازم المذهب ليس بمذهب" على القاعدة المشهورة عند العلماء.

إلى غيره كان قديماً، فالقول بما قاله أو لئلك يؤدى إلى القول بقدم العالم . وهو كفر، والذي يؤيد هذا أن لوئنا ما وهو السواد لما كان مخلوقاً وهو بعينه خلق لاتحاد الخلق والمخلوق وهو بعينه لونٌ وسوادٌ فإذا هو لون وسوادٌ وخلقٌ وهو غير قائم بذات الله تعالى، فلو كان الله تعالى به خالقاً - وإن لم يكن قائماً بذاته - لكان به مثلوناً أسود به؛ لأنه لم يقم به استحال أن يكون خالقاً به لم يكن هو أولى ممن يقلب الأمر، فنقول: هو مثلون به أسود - وإن لم يقم به - ليس بخالق به؛ لأنه لم يقم به، وفى هذا ركوب المحال والتفرقة بغير الفرق وفيه: إما بطلان كونه خالقاً لشيء ما البتة، وإما جواز وصفه بكونه مثلوناً أسود أبيض ساكناً متحركاً مجتمعاً متفرقاً حلو مرّاً لا طراد هذا الإلزام والأعراض كلها، وذلك كفر، وبالله العصمة عن كل ضلالة^(١)، والذي يحقق هذا الإلزام أن من كان موصوفاً بإحدى معانى صفة كان هو الموصوف بما وراء ذلك، فإن الكلام متى كان خبراً صدقاً فأى ذات كان به متكلاً كان به مخبراً صادقاً، وكل من كان به صادقاً كان به مخبراً متكلاً، فكذا هذا لما كان لوئنا أسود^(٢) خلقاً كان كل من كان به مثلوناً كان به أسود خالقاً، وكذا على القلب، والقول به باطل على ما مرّ، ثم يلزم هذا فى حق محل السواد أنه لَمَّا كان مثلوناً به وأسود به ينبغى أن يكون خالقاً به لَمَّا أن

(١) هذه اللوازم من التحميل للسادّة الأشاعرة ما لا يحتمله كلامهم لأنهم أثبتوا الفرق بين الخالق (الموجد) والمخلوق (الموجود)، وأثبتوا الفرق بين (الصانع) القديم وبين (المصنوع) الحادث، وأجمعوا على الفرق بين كل هذا من كل وجه، وكفروا من قال بغير ذلك.

(٢) فى المخطوط (سوداً).

الخلق قام به، وفيه جعل محل السواد خالقاً للسواد وهو إلحاد محض - عصمنا الله تعالى عن ذلك -^(١) ووراء هذه دلائل يضيق كتابنا هذا عن إيرادها فيه، وإذا ثبت بما مرَّ استحالة كون التكوين والمكوّن واحداً دلّ أنه غير المكوّن، فبعد ذلك إما أن يكون التكوين حادثاً، وإما أن يكون أزلياً، ولا وجه لكونه حادثاً لأنه لو حدث بإحداثٍ لَلَزِمَ في الثّاني مثله وكذا في الثالث والرابع وهو محالٌ لامتناع ثبوت نهاية ما لا نهاية له، وحصول العالم متعلق بحصوله، وما علق حصوله بما يستحيل ثبوته لا يتصور حصوله، والعالم حاصل في الحس والمشاهدة فكان القول بذلك باطلاً، فبطل به قول مَعْمَر وهو أحد رؤساء المعتزلة، ولو حدث به التكوين لا بتكوينٍ آخر لجاز ذلك في جميع العالم، وأدى القول به إلى إبطال القول بالصانع فبطل به قول كل مخالفٍ لنا في المسألة، ولأن التكوين لو كان حادثاً لكان لا يخلو إما أن حدث لا في محلٍ - كما ذهب إليه ابن الراوندي وبشر بن المعتز - فهو محال لما مرَّ أن قيام صفة لا في محلٍ محال، ولأنه لو وجد لا في محلٍ لم يكن الله تعالى بكونه مكوّناً به خالقاً به أولى من غيره، وإما أن حدث في محلٍ آخر سوى ذات الباري - كما هو المروى عن أبي الهذيل العلاف - أن تكوين محل كل

(١) تعليق الشيخ أبي المعين النسفي بهذه اللوازم والاستطراد فيها واستخراج الأحكام منها والحكم عليها بالكفر أبطله ما أوردته من مذهبنا في كلام الشيخ عبد السلام المالكي على "جوهر التوحيد" من الكلام على القدرة والإيجاد، وفي ذلك تفرغ لما عمد إليه الشيخ النسفي، ولا قائل به أبداً من الأشاعرة، بل يحكم بالكفر على من قاله لو قاله عالماً قاصداً مختاراً، والله المرشد للصواب.

جسم قائم به وهو محال؛ لأن التكوين لو كان قائماً بمحلٍ لكان المكوّن الخالق ما قام به التكوين لا الله تعالى كما في سائر الأعراض، ولأن هذا مما يستحيل في الأعراض لما أن قيام التكوين بالأعراض محال، فلم تكن الأعراض على هذا مخلوقة لله تعالى وهو باطل. وإما أن حدث في ذات الله تعالى كما تقول الكرامية وهو باطل؛ لأن القديم لن يكون محلاً للحوادث لما مرّ أن قيام الحوادث بذاتٍ دليل حدوث ذلك الذات، وذات الله تعالى منزّلة عن الحدوث وثبوت دليل الحدوث في حقه ممتنع، والله ولى التوفيق.

وإذا ثبت بما مرّ من الدلائل أن التكوين غير المكوّن وامتنعت جهات حدوثه ثبت أنه أزلي، ولما كان الله تعالى به مكوّنًا دلّ أنه سبحانه قائم بذاته فصَحَّ ما ادعينا من كون التكوين صفة أزلية لله تعالى، ولا يقال: إن قَدَم التكوين يوجب قَدَم المكوّن؛ إذ التكوين ولا مكوّن كالضرب ولا مضروب، والكسر ولا مكسور، وهذه هي ^(١) الشبهة التي أزلت خصماءنا عن الصواب. لا يقال هذا لأنه كلام متناقض لأن ما تعلق تكوّنه بالتكوين يكون حادثاً ضرورةً إذ المُحْدَث هو الذى يتعلّق حدوثه بغيره، فأما القديم فهو مستغنٍ في وجوده عن غيره، وإذا كان حادثاً كان محالاً أن يقتضى غيره قَدَمه، فإذا هذه شبهة صدرت عن الجهل. تحقيقه: القديم والمحدث، ثم يقال للخصوم: ماذا تزعمون أن حدوث العالم هل له

(١) في المخطوط (فى).

بذات الله تعالى أو بصفة من صفاته تعلق؟ فإن قالوا: "لا"، فقد عطلوه وأخرجوه أن يكون خالقاً للعالم.

فإن قالوا: "نعم"، قيل: فما تعلق به حدوثُ العالم أزلئ أم محدثٌ؟
فإن قالوا: "هو محدث"، فهو إذن من أجزاء العالم، فكان تعلق حدوثِ
العالم ببعض من العالم لا بالله تعالى، وفيه ما مرَّ من تعطيله، وإن قالوا:
"هو أزلئ"، قيل: هل اقتضى ذلك أزلية العالم؟ فإن قالوا: "نعم"، كفروا
وصاروا هم القائلون بقَدَمِ العالم، وإن قالوا: "لا" بطلت شبهتهم. ثم يقال
للنَّجَارِيَّة: كان الله تعالى عندكم مريدًا لذاته، وقَدَمَ ذاته لا يوجب قَدَمَ
مراداته، وعند الأشعرى: كان مريدًا بإرادةٍ أزليةٍ، وقَدَمَ إرادته لم يوجب
قَدَمَ مراداته، وكذا قَدَمَ قدرته لا يوجب قَدَمَ مقدوراته. وكذا عند المعتزلة:
قَدَمَ ذاته الذى كان به قادرًا لم يوجب قَدَمَ مقدوراته لما فيه من الإحالة،
وهو جعل المقدور أو المراد أزلئًا، فكذا هذا، والذى يقطع شغب
الأشعرية في المسألة أن عندهم كان تكوُّن العالم بخطاب "كن"، والتكوين
ما يتعلق به التكوُّن، فكان خطاب "كن" تكوينًا، وخطاب "كن" أزلئ قائم
بذات الله تعالى، فكان القول بجعل التكوين غير المكوَّن مع أن التكوين
حصل بخطاب "كن"، فكان تكوينًا وهو غير المكوَّنات بل هو صفة قائمة
بذات الله تعالى قولًا متناقضًا لما فيه من الإقرار بوجود التكوين الأزلئ
الذى هو غير المكوَّن. ثم الدعوى بعد ذلك أنه عين المكوَّن^(١) وكذا أزلية

(١) ليس هناك ثمة تناقض لأن صفات الأفعال حادثة عند الأشاعرة، فالخلق للشيء بعد أن لم يكن حادث، والإماتة، والرزق وغير ذلك حادثة عندنا، وهى عند الماتريدية قديمة، فالخلاف بيننا على هذا حقيقى وهو المفاد من كلام المحققين. انظر "إتحاف المريد" شرح "جوهرة =

خطاب "كن" الذى يتعلّق به تكوّن العالم لمّا لم يوجب أزلية العالم، فالقول بأن قَدَم التكوين يوجب قَدَم المكوّن كان قولًا باطلًا.



=التوحيد". وقيل: الخلاف لفظي، فالأشعري نظر لنفس الأفعال (من حيث حدوثها فى العالم)، والماتريدي نظر لاستحقاقها ومبدئها (وهو الله تعالى)، وفى كلام أبى حنيفة: "كان تعالى له الربوبية ولا مربوب، والخلق ولا مخلوق"، فاختلف فى فهمه. انظر (المصدر السابق).

أما قول المصنف - رحمه الله - أن الدعوى أن المكوّن عين التكوين تناقض، فلا نسلم له هذا لأننا نظرنا إلى نفس الأفعال بمعنى حدوثها، وحدثها معناه أن هناك ثمة تكوين لها وإن كان إيجادها تعلق بصفة القدرة القديمة الأزلية إلا أن المكوّن حادث، ولا يتصور وجود مكوّن مع عدم الإيجاد (التكوين) ولا عكس ذلك، فلا معنى لحدوث المكوّن إلا أنه عين أثر التكوين والتكوين صفة فعل حادث، ولا مانع من أن يكون التكوين (الحادث) عين أثره (المكوّن)، والله أعلم. "المحقق".

فصل

في إثبات الإرادة

ثم إن صانع العالم أوجده باختياره، إذ مَنْ لا اختيار له في فعل فهو مضطر، والمضطر عاجز، ولا اختيار بدون الإرادة، فكان مريدًا، وبه بطل قول النُّظَّام^(١) والكعبي^(٢) ومن ساعدهما من البغدادية، يحققه: أن الإرادة معنى يوجب اختصاص المفعولات به بوجه دون وجه، إذ لو لا الإرادة لوقعت المفعولات كلها في وقت واحد على هيئة واحدة وصفة واحدة خصوصًا عند تجانس المفعولات، فإذا خرجت عن الترادف والتوالى وعلى النِّظام والاتساق وعلى الهيئات المختلفة والصفات المتباينة على حسب ما تقتضيه الحكمة البالغة والتدبير الصائب كان ذلك دليلًا على اتصاف الفاعل بالإرادة؛ إذ لو لا الإرادة لما كان وقت لوجوده أولى من وقت، ولا هيئة أولى من هيئة، ولا كيفية ولا كمية أولى من سواهما. ثم لما كان مريدًا علِمَ أنه ليس بمريد لذاته - كما ذهب إليه النجارية - لأن ذاته تعالى ليس بإرادة، وكون الذات مريدًا بما ليس

(١) النظم: هو إبراهيم بن يسار بن هاني النظم تنسب إليه النظامية، وقد طالع كثيرًا من كتب الفلاسفة وخط كلامهم بكلام المعتزلة، وانفرد عن أصحابه بمسائل منها أنه زاد على القول بالقدر خيره وشره منا قوله: إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي وليست هي مقدورة للبارى تعالى!! انظر "الملل والنحل" للشهرستاني.

(٢) الكعبي: أبو القاسم محمد بن معتزلة بغداد، وأستاذه هو أبو الحسين بن أبي عمرو الخياط. انظر "المصدر السابق".

بإرادة ككونه عالماً بما ليس بعلم أو متحركاً ليس بحركة أو أسود بما ليس بسواد، وهو تجهل، ودلالة بطلان ذلك قد مرّت في مسألة الصفات. وليس بمريد بإرادة حادثة لا في محل - كما ذهب^(١) إليه البصريون من المعتزلة - لأنها لو حدثت بإحداث أحد فهو محال، وتجويزه يوجب تجويز وجود العالم وحدثه بلا مُحدث، والقول به يؤدي إلى تعطيل الصانع، ولو جاز ذا لجاز ذلك في جميع العالم وأدى القول به^(٢) إلى إبطال القول بالصانع وهو محال، ولو حدثت بإحداث الصانع إمّا أن حدثت لا بإرادة منه وهو محال؛ لأنه يوجب كونه مضطراً في إحداث الإرادة، وإمّا أن أحدثها بإرادة الإرادة، والكلام في الإرادة الثانية كالقلام في الأولى، وكذا في الثالثة والرابعة إلى ما لا يتناهى، والقول به محال، ولأنها لو حدثت لا في محل لم يكن الله تعالى بالاتّصاف بها أولى من غيره، ولا هي بكونها إرادة له أولى من أن تكون إرادة لغيره، والله الموفق.

وليس بمريد أيضاً بإرادة حادثة في ذات الله تعالى - كما ذهب إلى الكرامية - لما مر من استحالة كون ذات القديم محل للحوادث، ولما مر أن حدوثها بالإحداث محال، وحدثها بالإحداث بغير إرادة أخرى محال أيضاً، وكذا حدوثها بإرادة أخرى لما مر أنه يؤدي إلى ما لا

(١) في المخطوط (ذهب) بقاء فوقية بعد الباء الموحدة.

(٢) في المخطوط (له) باللام.

التمهيد في أصول الدين

يتناهى، وإذا بطلت الوجوه كلها ثبت أنه تعالى مرید بإرادة أزلية قائمة بذاته هي إرادة لكل مراد لوقت وجوده، والله الموفق.



فصل

في أن صانع العالم حكيم

ثم إن صانع العالم حكيم، فإنَّ الحكمة إنَّ كانت ^(١) من باب العلم والحكيم هو العالم كما قال ابن الأعرابي فلا شك أنه تعالى كان في الأزل عالمًا وهو لا يزال عالمًا لا تتبدل عليه الصفات.

وإنَّ كانت ^(٢) من باب الفعل وهي: "الإحكام للمفعولات"، والحكيم هو المحكم كالأليم بمعنى المؤلم، فالله تعالى هو المحكم للمخلوقات أجمع، ثم سواء كانت الحكمة من باب العلم وضدها الجهل أو من باب الفعل وضدها السَّفه، إذ هو المنافي للإحكام، إذ السَّفه عبارة عن خِفةٍ تعتري الفاعل إمَّا من الفرح أو من الغضب فتبعته على فعلٍ من غير رويَّة ولا قصدٍ للإحكام، فالله تعالى بها موصوفٌ في الأزل ^(٣)، إذ العلم عندنا كما هو أزلٌّ فالفعل الذي هو التكوين أيضًا أزلٌّ، فكان حكيمًا لم يزل كما كان عالمًا قادرًا خالقًا رازقًا في الأزل على ما مرَّ في مسألة التكوين، وأبو الحسن الأشعري لما عرف اختلاف أهل اللغة في الحكمة، وكان من مذهبه القول بقدِّم صفات الذات وحدث صفات الفعل ذهب إلى أن الحكمة أريد بها الفعل فلا يكون موصوفًا بها في الأزل على ما مرَّ في

(١) في المخطوط زيادة لفظة (هي) في هذا الموضع، وحذفه أصوب.

(٢) لفظة (هي) في هذا الموضع كالسابق أيضًا.

(٣) أي موصوف بها على معنى أنها من العلم الذي ضده الجهل، أو على معنى أنها من الفعل الذي ضده هو السَّفه.

مسألة التكوين والمكوّن، وأبو العباس القلانسي جعلها من باب الفعل، ولم يقل بأزليتها على ما هو مذهبهم، وقد مرّ فيه الكلام، والله الموفق.



فصل

في إثبات رؤية الله تعالى في العقل دليل على جواز رؤية الله تعالى

وقد ورد الدليل السمعي بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في الدار الآخرة، فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة أو اتصال شعاع أو ثبوت مسافة بين الرائي وبينه تعالى، وغير ذلك من المعاني التي هي من أمارات الحدث، وزعمت المعتزلة والنجارية^(١) والخوارج^(٢) أن في العقل دلالة كون رؤية الله تعالى مستحيلاً؛ إذ الرؤية لا تتعلق إلا بالجسم ولا بد لها من مقابلة بين الرائي والمرئي وثبوت مسافة بينهما واتصال شعاع عين الرائي بالمرئي، وكل ذلك يستحيل على الله تعالى، وأكد هذا المعقول قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وفيه التمدُّح بانتفاء الإدراك وهو الرؤية، وما يتمدَّح بانتفائه لا يتبدَّل استحالة ثبوت ذلك بتبدُّل المحال كالولد والصاحبة والشريك وأشباه ذلك.

وجبة أهل الحق في ذلك: أن موسى عليه السلام سأل الله تعالى ما هو محال عنده فكان سؤاله دليلاً أنه كان يعتقد أن الله تعالى جائز الرؤية، فمن زعم أن رؤية الله تعالى مستحيلة فقد زعم أن موسى عليه

(١) سبق الكلام عن المعتزلة والنجارية.

(٢) الخوارج: هم كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه، فيسمى خارجياً، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو كان بعدهم على التابعين بإحسان، وكذلك على الأئمة في كل زمان. انظر "الملل والنحل".

السلام لم يكن عارفاً بالله تعالى، إذ اعتقد عليه جواز ما لا جواز له عليه، ومن نسب موسى عليه السلام إلى الجهل بالله تعالى فقد كفر^(١)، ثم إن الله تعالى ما أُنَاسَهُ بل عُلِقَ ذلك بشرطٍ متصور الكون في الجملة وهو : "استقرار الجبل"^(٢)، ولا تَعْلَقَ بالممكن إلا ما هو ممكن الثبوت، وكذا الله تعالى وعد المؤمنين ذلك في الدار الآخرة بقوله: ﴿وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةً* إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةً﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، والنظر المضاف إلى الوجه المُعَدَّى بكلمة "إلى" لن يكون إلا نظر العين، ولا تعلق للخصم بقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]؛ لأن المنفى هو الإدراك لا الرؤية، والإدراك: "هو الوقوف على جوانب المرئى وحدوده"، وما يستحيل عليه الحدود والجهات يستحيل عليه الإدراك دون الرؤية؛ فكان الإدراك من الرؤية نازلاً منزلة الإحاطة من العلم، ونفى الإحاطة التي تقتضى الوقوف على الجوانب والحدود لا تقتضى نفي العلم به، فكذا هذا، ثم مَوْرِدُ الآية وهو التمدح يوجب ثبوت الرؤية؛ إذ نفى الإدراك لما^(٣) يستحيل عليه الرؤية لا تمدح فيه؛ إذ كل ما لا يُرَى لا يُدْرِك، وإنما التمدح بنفى الإدراك مع تحقق الرؤية هو^(٤) الموجب

(١) هذا بشرط كونه عامداً قاصداً مختاراً لهذه النسبة لا أنه وقع فيها على سبيل الشبهة أو ألزم بها ولم تكن صريح كلامه؛ فإن لزم المذهب ليس بمذهب.

(٢) وذلك بقوله تعالى: ﴿لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقْرَارَ مَكَانِهِ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ [الأعراف: ١٤٣].

(٣) في المخطوط (ما) فقط بدون اللام.

(٤) في المخطوط (وهو) بالواو، وحذفها الصحيح.

للتمدح؛ إذ انتفاؤه مع ثبوت الرؤية دليل ارتفاع نقيضة التناهي والحدود .
عن الذات، فكانت الآية حجةً لنا على الخصوم، ولو أنعموا النظر فيها
وعرفوا مواقع الحجاج لا غتتموا التقصّي عن عهدة الآية، والله الموفق.

والمعقول أنا نرى في الشاهد الجواهر والألوان والأكوان إذ كما
تُمَيِّزُ بحاسة البصر بين جوهرٍ وجوهرٍ تُمَيِّزُ بين الأبيض والأسود
والمتحرك والساكن والمجتمع والمفترق، ولو كان السواد والبياض
والحركة والسكون والاجتماع والافتراق غير مرئيةٍ ولم يُرَ إلا الجواهرُ
لما وقع التمييز بين الأبيض والأسود والمتحرك والساكن كما لا يقع بين
العالم والجاهل والسفيه والساخط والراضى، ثم لما ثبت رؤية هذه
المعاني ولم نعلم وضعًا جامعًا بين هذه الأجناس إلا الوجود؛ إذ لا
جوهرية في الألوان والأكوان، ولا لونية في الجواهر، وكذا لا عرضية
فيها، وكذا لا جوهرية ولا لونية في الحركة والسكون، وعند السبّر يتبين
أن ليس وراء الوجود صفة تجمع هذه الأجناس، فعلمنا أن المعنى المُطْلَقَ
لِلرؤية المجوّز لها ليس إلا الوجود، وما لا يُرى من الموجودات فَلِعَدَمِ
إجراء الله تعالى العادة في إثبات رؤيتها لها لا لاستحالتها، والوجود علةٌ
مُطْلَقةٌ مجوّزةٌ للرؤية لا مُوجبةٌ لها^(١).

رأينا أن الوجود يتعدى من الشاهد إلى الغائب فيكون جائز الرؤية
في العقل، ثم الشرع ورد بإثباتها في الآخرة للمؤمنين، وعُرف بهذا
بطلان تعليقهم الرؤية بالجسم لما مرَّ من رؤية ما ليس بجسم، وما

(١) فما كان موجودًا فهو داخل تحت حيز إمكان الرؤية وإن لم يُجر الله العادة بإثبات رؤيته.

يذكرون من اشتراط المقابلة وثبوت المسافة واتصال الشعاع وتحقق الجهة فهو كله باطل؛ فإن الله تعالى يرانا من غير مقابلة ولا اتصال شعاع ولا مسافة بيننا وبينه ولا جهة، والعلل والشرائط لا تتبدل بالشاهد والغائب، وحيث تبدلت دل أنها من أوصاف الوجود دون القرائن اللازمة.

فلا يشترط تعديها، وهذا لأن المرئى إن كان فى جهة أو مقابلة يرى فيها لا لأن الرؤية تقتضى ذلك بل لأن المرئى كذلك، وكل شىء يرى على ما هو عليه، وفى الغائب الأمر بخلافه، واعتبر هذا بالعلم فإن كل شىء يُعلم كما هو إن كان فى الجهة يعلم فى الجهة، وإن كان لا فى الجهة يعلم لا فيها، فكذا الرؤية.

وما يزعم بعض جهّالهم أن الرؤية تقتضى التشبيه - فلو كان الله تعالى مرئياً لكان شبيهاً بالمرئيات - باطل؛ لأن الرؤية فى الشاهد تتعلق^(١) بالمتضادات كالسواد والبياض والحركة والسكون، ولا مشابهة بينهما فكذا فيما نحن فيه، يحقّقه أن إنساناً لو ألزم هذا فى العلم وقال: "إن العلم يقتضى التشبيه، فلو كان الله تعالى معلوماً لكان شبيهاً بالمعلومات"، يبطل قوله بما مرّ من تعلق العلم بالمتضاد مع أنه لا مشابهة بينهما فكذا هذا، والله تعالى الموفق.

(١) فى المخطوط (يتعلق) بياء تحتية فى أوله.

فصل

في إثبات الرسالة

ولما ثبت أن للعالم صانعًا حكيمًا عليمًا، وكل جزء من أجزاء العالم ملكه لا شريك له فيه لما مرّ من دلائل وحدانيته تعالى، فنقول: إن ورود التكليف بالإيجاب والحظر والإطلاق والمنع ممن له الملك في ممالكه مما يأباه العقل أو يحكم بامتناعه؛ إذ لكل مالك ولاية التصرف في مملوكه بقدر ما له من الملك، والله تعالى في كل جزء من أجزاء العالم وأشخاص بنى آدم ملك التخليق؛ إذ هو الموجد له من العدم والمخترع له لا عن أصل، فكان له أن يتصرف في كل من ذلك على أي وجه شاء من وجوه التصرف، ثم يُعلمهم ذلك بأيّ طريق شاء، إن شاء فعل ذلك بتخليق العلم لهم بذلك، وإن شاء فعل ذلك بإرسال رسول إلى المكلف من جنسه أو من خلاف جنسه على أن البشر مهيأ لقبول الحكمة والعلم معدّ للزيادة وبلوغ درجة الكمال عند إفادة الحكيم المرشد إياه؛ إذ هو ممن يجوز عليه الجهل ولا يمتنع عليه قبول العلم بالتعليم، ثم إن صانع العالم هو الحكيم الذي لا يسفه، العليم الذي لا يجهل، وهو الموصوف بالرافة والرحمة على عباده فلا يمتنع منه إمداد المجبولين على النقيصة بما يوجب زوالها ويورث لهم الكمال وبلوغ الدرجة العالية في الحكمة والعلم، وبالوقوف على هذه الجملة يُعرف أن إرسال الرسل مبشرين ومنذرين لبيئوا للناس ما يحتاجون إليه من مصالح دارهم

ويفيدهم من أنواع الحكم ما يبلغون به درجة الكمال في حيز الإمكان دون الامتناع^(١)، يحققه أن الأوامر الواردة من الصانع الحكيم على السنة سفرائه من رسله وأنبيائه عليهم السلام كلها مما يُنتفعُ بما أَمَرَ به المأمورون^(٢) ويندفع^(٣) الضررُ بالامتناع عما نهى عنه المنهيون^(٤). ثم إن من أمر أعمى لسلوك الطريق الجادة الموصلة له إلى مقصده الذي ينتفع به ببلوغه إليه أتم الانتفاع، ونهاه عن أن يحيد يمنةً أو يسرةً - كما أن في الحيد عنه إلى ذلك وقوعه في المهاوى والمهالك - عد ذلك منه حكمة بل رافةً ورحمةً. فمن عدّه ممتنعاً فهو الجاهل بالامتناع والإمكان^(٥).

ثم بعد ثبوت إمكانه في العقول نقول:

لاشك أن فيما خلق الله تعالى من جواهر العالم ما يتعلق به مصلحة أبدان الخلق من الأغذية التي لا بد لقوام مهجتهم بها^(٦)، والأدوية التي بها يحصل حفظ الصحة الثابتة وإزالة العلل العارضة، وما يحصل

(١) أي: ليس هذا السابق بياته ممتنعاً بل هو من الجائز.

(٢) أي: المأمورون من قبل الله تعالى وهم الأنبياء والرسل عليهم السلام، فبتهم أمرون مأمورون.

(٣) في المخطوط (فيندفع) بإلقاء بدل الواو ، والواو أصلح للمعنى.

(٤) أي: الرسل والأنبياء عليهم السلام.

(٥) أي: من عد إرسال الرسل ممتنعاً فهو الذي يجهل ما يكون ممتنعاً وما يكون ممكناً.

(٦) في المخطوط (منها)، والمثبت أصلح للمعنى، فإن الباء للاستعانة وما بعدها يكون آلة لما قبلها، فتكون الأغذية وضميرها (ها) بعد الباء آلة لقوام المهجة، و(من) هنا يجوز استخدامها على كونها سببية، والله أعلم.

بتناوله التلف والهلاك بأسرع مدة وهو السموم القاتلة، وليس فى قُوَى العقول الوقوف على طبائعها والاطلاع على ما فيها من المصالح والمفاسد، فلو لم يرد البيان ممن هو العالم بحقائقها لانتفع بما فيه المنفعة ونجتنب ما^(١) فيه المضرة لم يكن لخلق كل جوهر من ذلك على ما خلقه عليه من المنفعة والمضرة حكمة.

ولما أمكن للخلق الوصول إلى ما هو المخلوق سبباً لبقائهم والتمييز ما بينه وبين ما فى الإقدام على تناوله عطبهم وهلاكهم، والعقل لا يُطلق التجربة بنفسه مع ما فيه من خطر والهلاك فلا بد من بيان يرد ممن له العلم بذلك؛ لئلا يؤدي الامتناع عن البيان إلى فناء أبدان המתحنيين من غير تعلق عاقبة حميدة بتخليقهم لما فيه من تخليق الخلق للفناء خاصة وهو خارج عن قضية الحكمة، يحققه أن البشر لو أمكنهم الوصول إلى ذلك بما لهم من العقول لفعلوا^(٢)، ثم كل منهم جُبِلَ على حبّ البقاء وطلب ما يحصل له به الدوام، فلو لم يشرع الحكيم شرعاً ولم يضع أسباباً يكون المختص بها مختصاً بما لها من الأحكام، وينقطع عن الأعيان طمع من لم يُقرّ بالاختصاص بسبب تملكه؛ لتسارع كل إلى ما يميل إليه طبعه ويُعرف فيه بقاؤه ويرجو الاستمتاع به، وفى ذلك وقوع المنازعة والعداوة وذلك بسبب تولّد الضغائن والأحقاد، وكل ذلك مما يحمل على التقاتل والتفانى، وفيه فناء الخلق وانقطاع نسل البشر وارتفاع

(١) فى المخطوط (عما) وهو سهو من الناسخ.

(٢) زيادة لتمام المعنى غير موجودة بالمخطوط.

جنسهم وهم المقصودون بتخليق العالم، وفيه أيضاً تخليق الخلق للفناء خاصة^(١)، وفي إرسال الرسل عليهم السلام ووضع الشرائع حصول العاقبة الحميدة للتخليق، ورفع لأسباب العيث^(٢) والفساد عما بين العباد.

فمن أنكر الشرع وأبطل الأمر والنهي فقد سعى في إثارة كل فتنة في العالم وفساد^(٣) في الدنيا، وبالله العصمة عن كل ضلالة.

يحققه أن في قوَى العقول الوقوف على جُمَل المحاسن والمساوئ دون أعيانها، والشرف والحكمة في الوقوف على الأعيان دون الجمل، فلا بد من ورود البيان ممن له العلم بحقيقة كل فردٍ من أفراد تلك الجمل أنه من جملة المحاسن أو من جملة القبائح ليحمل العقل بميلانه إلى المحاسن صاحبه إلى مباشرته وبنفاره عن القبائح على الانتهاء عنها^(٤)، لولا ذلك لم يحصل لتخليق العقل مائلاً إلى المحاسن نافرًا عن القبائح عاقبة حميدة، وذلك ليس بحكمة، يؤيده أن العقول لما دعت إلى المحاسن ونفرت عن القبائح ولا وقوف لها على أعيان الجنسین فكان^(٥) فيه الأمر بما لا وصول له إلى مباشرته والنهي عما لا وجه إلى الانتهاء عنه،

(١) وفيه ما فيه من العيث الذي ينتزه الله تعالى عنه، وهو عليه محال.

(٢) العيث: بمعنى الفساد، يقال: عاث في الأرض، إذا أفسد فيها.

(٣) أي: وكل فساد، عطفًا على ما قبله، فهي على حذف مضاف (كل) وإقامة المضاف إليه مقامه.

(٤) في المخطوط (عنه)، وهو سهو من الناسخ.

(٥) في المخطوط (لكن) باللام، والصحيح المثبت.

وذلك ليس بحكمة، فلا بد من البيان الوارد في حق كل عين، وليس ذلك إلا للشرع^(١)، والله الموفق.

والذى يؤيد هذا كله أن وجوب شكر المنعم مودع في العقول لما فيه من الحسن، وحظر الكفران كذلك، وليس في العقول الوقوف على قدر النعم وما يوازيها من الشكر، فلا بد من الشرع الوارد ببيان ذلك ليتمكن المكلف^(٢) من^(٣) أداء ما كلف أدائه والامتناع عما منع عن تعاطيه، والله الموفق.

وراء ذلك وجوة كثيرة يتبين بها الوقوف^(٤) على القول بصحة الرسالة ذكرناها في كتابنا المترجم بـ"تبصرة الأدلة"، وفي هذا القدر الذى ذكرناه في هذا الكتاب كفاية لمن عقل وأنصف.

ثم الرسالة وإن كانت عند كثير من المتكلمين في حيز الممكنات^(٥) وعند أصحابنا هي من مقتضيات الحكمة على ما قررناه، فإذا جاء واحد وادعى الرسالة في زمان جواز ورود الرسل وهو قبل مبعث نبينا المصطفى ﷺ إذ لم يثبت بالنص الوارد اختتام الرسالة وانسداد بابها، وادعى هذا الجائى أنه رسول الله، كان يجب التأمل في دعواه، فإن كانت

(١) في المخطوط (الشرع) بأل التعريف، والصحيح باللام كالمثبت.

(٢) في المخطوط (الصقل) ولا أرى له معنى، والمثبت صحيح بدليل ما بعده من قوله: (ما كلف به).

(٣) في المخطوط (عن) بالعين المهملة بدل الميم.

(٤) في المخطوط (بالوقوف)، وهو سهو من الناسخ.

(٥) وكذلك هي عند السادة الأشاعرة - رضى الله عنهم. وفي الهامش تصحيحاً (المهمات) يعنى بدل (الممكنات) لكنها موصوفة بأنها من الممكنات على أنها أيضاً من المهمات بلا شك.

الدعوى ممتنعة كدعوى "زرادشت" ^(١) بصانعين عاجزين! ودعوى "مانى" ^(٢) بأصلين قديمين: النور والظلمة! مع ما فى العقول من تقرر استحالتهما، كان يجب الرد بأول ما قرعت الدعوى السماع لا الاشتغال بطلب البرهان؛ إذ لا دلالة تقوم على تصحيح الممتنع إلا إذا أريد بذلك تأكيداً فى إظهار كذبه، إذ من المعلوم الذى لا ريب فيه أنه لا يتمكن من إقامة الدليل فينهتك ستره حينئذٍ ويفتضح فى دعواه، وإن كانت دعواه

(١) هو زرادشت - بالثنين - بن يورشب، ظهر فى زمان كشتاسب بن لهراسب الملك، وأبوه كان من أذربيجان، وأمه من الرى، واسمها: دغويه، وزعم أصحابه أن لهم أنبياء وملوكاً أو لهم كيومرث، وكان أول من ملك الأرض، وكان مقامه باصطخر، وبعده أوشنهك بن فراوك، وترك أرض الهند، وكانت له دعوة آئمة، وبعده طمهورث، وظهرت الصابئة فى أول سنة من ملكه، وبعده أخوه جم الملك، ثم بعده أنبياء وملوك منهم منوهر، ونزل بابل وأقام بها، وزعموا أن موسى عليه السلام ظهر فى زمانه، حتى انتهى الملك إلى كشتاسب بن لهراسب، وظهر فى زمانه زرادشت الحكيم.

وزعموا أن الله عز وجل خلق من وقت ما فى الصحف الأولى والكتاب الأعلى من ملكوته خلقاً روحانياً، فلما مضت ثلاثة آلاف سنة أنفذ مشيئته فى صورة من نور متلكئ على تركيب صورة الإنسان... إلخ. انظر "الملل والنحل" للشهرستانى.

(٢) قوله "مانى": تنسب إليه الماتوية وهم أصحابه، وهو مانى بن فاتك الحكيم الذى ظهر فى زمان سابور بن أردشير، وقتله بهرام بن هرمز بن سابور، وذلك بعد عيسى ابن مريم عليه السلام. أحدث ديناً بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام، وزعم أن العالم مصنوع من أصلين قديمين: أحدهما نور، والآخر ظلمة، وأنهما أزيان لم يزا ولا ولن يزا، وأنكر وجود شيء إلا من أصل قديم، وزعم أنهما لم يزا قديمين قويين حساسين درآكين سميعين بصيرين، وهما مع ذلك فى النفس والصورة والفعل والتدبير متضادان، وفى الحيز متحاذيان تحاذى الشخص والظل، وإنما تتبين جواهرهما وأفعالهما فى أمور عنده، وهم ممن له شبهة أهل كتاب. انظر "الملل والنحل" للشهرستانى.

ممكنة لا يجب قبول قوله بدون إقامة الدليل بخلاف ما يقوله الإباضية^(١) من الخوارج من وجوب قبول مدعى الرسالة بدون إقامة الدليل لما أن تعين هذا المدعى للرسالة ليس من حيز الواجبات لانعدام دلالة العقل على تعينه فبقى في حيز الممكنات، وربما يكون كاذباً في دعواه، فكان القول بموجب قبول قوله قولاً بوجوب قبول قول من يكون قبول قوله كفرًا، وهذا خلف^(٢) من القول.

وإذا لم يجب قبول قوله بدون الدليل يطالب بالدليل وهو المعجزة، وحدها على طريقة المتكلمين: أنها ظهور أمر بخلاف العادة في دار التكليف لإظهار صدق مدعى النبوة مع نكول من يتحدى به عن معارضته بمثله.

وإنما قيدنا بـ"دار التكليف"؛ لأن ما يظهر من الناقض للعادة في الدار الآخرة لا يكون معجزة، وإنما قلنا: "إظهار صدق مدعى النبوة"؛ ليقع الاحتراز به عما يظهر على يد مدعى الألوهية، إذ ظهور ذلك

(١) الإباضية: هم أصحاب عبد الله بن إباض الذي خرج في أيام مروان بن محمد، فوجه إليه عبد الله بن محمد عطية، فقاتله بقبالة، وقيل: إن عبد الله بن يحيى الإباضي كان رفيقاً له فسي جميع أحواله وأقواله. قال: إن مخالفينا من أهل القبلة كفار غير مشركين، ومناكرتهم جائزة، وموارثتهم حلال، وغنيمة أموالهم من السلاح والكراع عند الحرب حلال، وما سواه حرام، وحرام قتلهم وسبيهم في السر غيلة إلا بعد نصب القتال وإقامة الحجة. انظر "الملل والنحل" للشهرستاني.

(٢) قوله (خلف): بفتح الخاء المعجمة وسكون اللام، هو الردى من القول. يقال: سكت ألفاً ونطق خلفاً. انظر: مختار الصحاح.

على يده جائز عندنا^(١)، وفيه أيضًا احتراز عما يظهر على يدى الولي إذ ظهور ذلك كرامةً للولي جائز عندنا^(٢)، وإنما قلنا: "لإظهار صدقه"؛ لأن ذلك لو ظهر لإظهار كذبه بأن قال: "الدليل على صحة نبوتى أن هذا الحجر يشهد لى"، فأنطق الله تعالى الحجر بتكذيبه لا يكون ذلك معجزةً له ودليلاً على صدقه، بل يكون دليلاً على كذبه فى دعواه^(٣)، وإنما قلنا: "مع نكول من يتحدى عن معارضته بمثله"؛ لأن الناقض^(٤) للعادة لو ظهر على يده ثم ظهر على يدى المتحدى مثله لخرج ما ظهر على يده عند المعارضة عن الدلالة؛ إذ مثله الذى ظهر على يدى من يكذبه يكون دليل صدق تكذيبه^(٥)، فيكون دليل كذبه، فيتعارض الدليلان فيسقطان^(٦)، والله الموفق.

(١) ويكون من قبيل قوله تعالى: ﴿سَتَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٢]، وقد يقع هذا له بالسحر أو بإعانة الشياطين، وقد قيل: إذا رأيت الرجل يطير فى الهواء ويمشى على الماء فلا تقرؤا له بولاية أو كرامة حتى تعرضوا أعماله وحاله على الكتاب والسنة.

(٢) والكرامة: فعل خارق للعادة يقع على يد الولي بشرط عدم التحدى به. وإنما تكون الكرامة فى الأصل إكراماً لمتبوع هذا الولي، ودلالة على صدق نبوة من اتبعه، وشهوداً بصحة متبوعيته له، وتثبيتاً للولي على الطاعة، وإرشاداً للخلق إلى الدخول فى الطاعة....

(٣) وهذا ما يسمى فى علم التصوف بـ"الإهانة" وهى ضد الكرامة، وذلك كما طلبوا من مسيلمة الكذاب لما ادعى النبوة بعد نبينا ﷺ فطلبوا منه أن يتفل فى البئر حتى تفيض كما كان يفعل النبي ﷺ ففعل فإذا بالبئر تغيض ويغور الماء فيها، وطلبوا منه أن يتفل فى عين رجل أصيب بأذى فيها ففعل فعصى الرجل.

(٤) فى الأصل (النادر)، وهو سهو، والصحيح المثبت.

(٥) فى المخطوط (تكذبه)، والظاهر ما أثبتته.

(٦) لأنه لا مزية لأحدهما على الآخر حينئذ.

ثم إذا ظهرت المعجزة على الحد الذي بيئنا على يدي مدعى النبوة . كانت دلالة على صدق المدعى، ووجه الدلالة: ما تقرر في عقولنا أن الله تعالى سامعٌ دعوى هذا المدعى، وأن ما ظهر على يده خارجٌ عن مقدور البشر بل عن مقدور جميع الخلائق ولا قدرة عليه إلا الله تعالى، فإذا ادعى الرسالة ثم قال: "آية صدق دعواي أن الله تعالى أرسلني أن يفعل كذا"، ففعل الله تعالى ذلك، كان ذلك من الله تعالى تصديقاً له فيما يدعى من الرسالة بما فعل من نقض العادة، فيكون ذلك كقوله له عقب دعواه هذه: "صدقت"، وهذا ظاهرٌ في المتعارف، والله الموفق.

ثم قد ثبت بوقوف الناس على طبائع الجواهر وما هو غذاءٌ منها وما هو داءٌ وسمٌ مع أنه ليس في قوى عقولهم أو حواسهم إمكان الوقوف على ذلك^(١)، وأنهم وقفوا على ذلك بإعلام خالقها على لسان من أرسل إليهم بإعلام ذلك، فثبت به أنه فيما مضى من الأزمنة كانت الرسالة ثابتة في الجملة، ثم على سبيل التعيين فالدين ثبت بالتواتر الموجب للعلم قطعاً وبقيناً أنه ظهرت على أيديهم المعجزات الناقضات للعادات كقلب العصا حيةً، واليد البيضاء، وانفلاق البحر، وإبراء الأكمه^(٢) والأبرص، وإحياء الموتى، وإخراج الناقة من الحجر، وتسخير الجن والشياطين والطيور،

(١) لكن بعض ذلك يعرف بالنص على حرمة للضرر مثلاً؛ وبعضه يعرف بالتجربة والاستقراء، ولم تفرد الكتب السماوية لأجل ذلك تفصيلاً، بل قد يذكر بعض ما يحرم ويترك الباقي ليقاس على المنصوص عليه أو يترك للتجربة والبحث والاستقراء والوقوف على النتائج وتحريم الضار وإباحة النافع طبقاً لقواعد الشرع، والله أعلم. المحقق.

(٢) قوله: (الأكمه): الذي يولد أعمى.

وغير ذلك. ثبتت^(١) نبوتهم بما اقترن بدعاويهم من هذه الآيات الخارجة عن طوق البشر المبينة حيل المحتالين، المجاوزة قوى المخرقين، الزائدة عند شدة التفحص والتأمل صحة ووكادة، مخالفة في ذلك الحيل والتمويهات التي تظهر عند البحث عنها وجوه بطلانه. ثم إن من كان مساوياً لهم في الدعوى والبرهان ووجه دلالة^(٢) البرهان كان مساوياً لهم في صحة الدعوى. ثم إن نبينا المصطفى محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ﷺ سلكى غيره من الأنبياء عليهم السلام في المعجزات، بل اجتمع في حقه من وجوه الدلائل ما لم يوجد ذلك لغيره، فأما آياته الحسيّة: فما ثبت له من العجائب المخالفة لمجرى الطبائع والبدائع المفارقة للمعهود من العادة، منها ما هو خارج ذاته، كانشقاق القمر، واجتذاب الشجر، وتسليم الحجر عليه، ونبع الماء بين أصابعه، وحنين الخشب، وشكاية الناقة، وشهادة الشاة المصلية، وشرب الكثير من البشر القليل من الماء^(٣)، وما كان من السحاب الذي كان يظله قبل مبعثه، وغير ذلك مما لا يحصى منها ما هو في ذاته كالنور الذي ينتقل من ظهر إلى بطن ومن بطن إلى ظهر إلى أن خرج، وما كان من

(١) في المخطوط (ثبت) بدون التاء، والمثبت الصحيح.

(٢) لفظة (دلالة): مثناة الدال فتكسر وتضم وتفتح.

(٣) وذلك لما وضع يده الشريفة ﷺ في دلو فيه ماء ففار الماء بين أصابعه فشرب الناس وتتطهروا للصلاة وكانوا زهاء الثمانين.

الخاتم بين كتفيه^(١)، وما روى أنه كان ربعة^(٢) ثم كان لا يزاحم طويلين إلا فاقهما، وما روى أنه لو نُظِرَ إلى وجهه والبدر فكان أحسن، وأنه كان أطيب ريحاً من المسك، وألين كفاً من الحرير، وكان يؤخذ عرقه فينتفع به في الطيب، وقد وصفت خلقته بما لا يُعْرَفُ أحدٌ يوصف بمثله حسناً وجمالاً، وقد وصفه على التفصيل وبينه هند بن أبى هالة وأم معبد مما لولا إطالة الكتاب لأوردته. ثم إن أصحاب علم الفِرَاسَةِ^(٣) مجمعون معترفون أن اجتماع هذه الصفات في البدن الواحد مما يقل وجوده ويعزُّ اتفاقه، وهو مع ذلك دال على أن النفس المختصة بمثل هذا التركيب تكون لا محالة أشرف النفوس وأتمها، فيكون دلالة صادقة بشهادة علم الفراسة أنه صادق خير غير شرير ولا كاذب، والله الموفق.

ومنها ما كان في أخلاقه: وهو أنه عليه الصلاة والسلام لم يوجد عليه كذب قط، ولا عرفت منه هفوة، ولا منه عن أعدائه فرار، بل كان في الشجاعة بمحل ما ولَّى دبره قط، على ما أصاب أتباعه من النكبات والشدائد؛ ولذلك أمكنه الركون إلى وعد الله تعالى بقوله: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ

(١) وهي علامة على كتف النبي ﷺ وردت في الكتب السماوية أنها من علامات نبي آخر الزمان ﷺ.

(٢) أي متوسطاً بين الطول والقصر، لا هو بالطويل البائن ولا بالقصير المتردد ﷺ.

(٣) علم يعرف به الاستدلال بالظواهر الخلقية على البواطن الخلقية كالاستدلال برحابة اليد على الكرم والعطاء، وبسعة الصدر على الحلم والأناة، وألف فيه الإمام الرازي كتاباً، وكذلك ألف فيه شيخ الربوة الدمشقي كتاباً أسماه "السياسة في علم الفراسة" قمت بتحقيقه بالمكتبة الأزهرية للتراث، وألف فيه الإمام السيوطي وغيره من العلماء.

مِنَ النَّاسِ»^(١) [المائدة: ٦٧]، ولم يعرف في أخلاقه سوء بل كان على ما وصف لا يدارى ولا يمارى، وما كان فاحشاً ولا صخاباً، وكان فى الإشفاق بالمحل الذى عوتب عليه بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ﴾ [فاطر: ٨]، وقوله: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسُكَ﴾ [الكهف: ٦]، وكان فى السخاء والكرم بحيث عوتب عليه بقوله: ﴿وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ [الإسراء: ٢٩].

وفى الجملة كان النبى عليه السلام فى حلمه ووقاره، وزهده وسخائه، وأمانته وسداده، وشجاعته وعفاه، وصادق خبره وذكاء فهمه، وقلة تلونه وبارع حفظه، وقوله بجوامع الكلم إذا قال، وبمراعاته بشرائط الصمت إذا صمت، وتصديقه المواعيد إذا وعد، وطهارة أخلاقه كلها صبيهاً وناشئاً وكهلاً بحيث يتبع أثاره أعداؤه^(٢)، ثم كانت هذه الأخلاق الفاضلة والشمائل الشريفة موجودة على طول الزمان وتصاريف الأحوال، لم يتغير فى شىء منها فى حالة ولا وجد منه ضدٌّ من أضدادها طول عمره، وكان ذلك دليلاً على أن شيئاً منها لم يكن عن تكلف؛ إذ التخليق يأتى دونه الخلق، فكان جريه عليه السلام على ذلك فى الأزمنة والدهور دليلاً أنها مواهب من الله تعالى له؛ ليكون اجتماعها كلها وانتفاء أضدادها دلالة صادقة له أنه المؤيد بقوة سماوية، والمكرم بمعونة إلهية ليستغل بالقيام بما فوض إليه، وتحمل أعباء ما حُمِلَ عليه من أمور

(١) وإتمام الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ

وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ [المائدة: ٦٧]

(٢) ويقول الشاعر: *والفضل ما شهدت به الأعداء*

الرسالة إلى أصناف الخليقة. ثم اجتماع هذه المعاني التي اجتمعت في بدنه وأخلاقه خارج عن العادة المستمرة وإن كان وجود أفرادها على ما عليه العادة جائزاً في أفراد الأشخاص وأعيان الخلق، فكان ذلك من باب نقض العادة، ولن نظن أن الله تعالى مع كمال حكمته يجمع هذا كله فيمن يعلم أنه يتقوّل عليه ويدعى أنه أرسله إلى عباده إفكاً منه وتخرّصاً، ولو كان هذا جائزاً لكان إظهار المعجزة الناقضة للعادة على يد المتنبّي أجوّز، وقد مرّ امتناع ذلك فكذا هذا.

ومعجزاته الحسية مما لا يحصى كثرة، ذكرها نقلة الحديث وخلدوها في كتبهم، وكتابتنا هذا يضيق عن ذكر ذلك كله، وفيما ذكرته كفاية لمن عقل وأنصف.

ومعجزاته العقلية منقسمة إلى أقسام كثيرة: منها راجع إلى أخباره، وهذا ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: ما ورد من البشارات به في الكتب المتقدمة والأمم الماضية.

والثاني: إخباره عن الكائنات، وهذا القسم الأخير ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: إخباره عن أمور ماضية.

والثاني: إخباره عن أمور توجد في المستقبل، ومنها ما ظهر بعد وفاته، ومنها ما هو راجع إلى مكانه، ومنها ما هو راجع إلى زمانه،

التمهيد في أصول الدين
ومنها ما هو راجع إلى كتابه الذي أتى به، ومنها ما هو راجع إلى
شريعته التي اختص بها.

وقد بينت كل فصلٍ من هذه الفصول وكل قسم من هذه الأقسام في
كتاب "تبصرة الأدلة" بما هو يوجب العلم قطعاً، ويقطع عذر كل جاحدٍ،
 ويفحم كل معاندٍ، وكتابنا هذا لا يسع لذكر ذلك فأعرضت عن ذكره
مخافة الإطالة واعتماداً على ما ذكرت في الكتاب، والله تعالى الهادي إلى
الرشاد.

فصل

في إثبات كرامات الأولياء

وظهور الكرامة على طريق نقض العادة للولى جائز غير ممتنع، وأنكرت المعتزلة ذلك؛ لما أنهم لم يروها في أنفسهم لخروجهم عن الولاية بسبب ضلالتهم وشؤم بدعتهم؛ ولأنهم ظنوا أن ذلك لو جاز لانسد طريق الوصول إلى معرفة النبي والرسول؛ ولأن الفائدة في ظهورها منعدمة بخلاف المعجزة فإن الحاجة إلى معرفة النبي من المتنبئ ماسة ولا حاجة إلى معرفة الولى من غيره، إذ ليس فيه تكليف الاعتقاد بولايته.

وأهل الحق أقرّوا بذلك لما اشتهر من الأخبار واستفاض من الحكايات عن الأخيار، كما روى عن رؤية عمر - رضى الله عنه - على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى قال: "يا سارية الجبل الجبل"، وسمع سارية الصوت على ما هو المشهور.

وروى عن خالد - رضى الله عنه - أنه شرب السم بالحيرة فلم يضره. وذلك مشهور مستفيض.

وحديث صاحب سليمان صلوات الله عليه وسلامه، وإتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف من تلك المسافة الممتدة مذكور في القرآن لا يجحد ذلك إلا من كفر بالقرآن وبالنبي محمد عليه السلام^(١)، فلا وجه إلى

(١) فمذكور في القرآن قوله: ﴿أَنَا أَنبِيَّكَ بِهِ قِيلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ [النمل: ٤٠].

إيراد ما انتشر به الخبر عن صالحى الأمة فى ذلك. ثم ما ظنوا أنه يؤدى إلى انسداد طريق الوصول إلى معرفة النبى عليه السلام فظنُّ باطلًا، بل كل كرامة للولى تكون معجزةً للرسول، فإن بظهورها يعلم أنه ولى، ولن يكون وليًا إلا أن يكون محققًا فى ديانته؛ إذ المعتقد دينًا باطلا عدوٌّ لله تعالى لا وليُّه، وكونه محققًا فى ديانته وديانته الإقرار برسالة رسوله واتباعه إياه فى دينه دليل صحة رسالة رسوله، فمن جعل ما هو معجزةً للرسول ودلالة صدقه مبطلًا للمعجزة وسادًا لطريق الوصول إلى معرفتها فقد وقع فى غلطٍ فاحشٍ وخطأً بين. ثم كيف يؤدى ذلك إلى التباس الكرامة بالمعجزة والمعجزة تظهر على إثر الدعوى، والولى لو ادعى الرسالة لكفر من ساعته وصار عدوًّا لله تعالى، ولا يتصور بعد ذلك ظهور الكرامة على يده، وكذا صاحب المعجزة لا يكتفى بمعجزته بل يظهرها، وصاحب الكرامة يجتهد فى كتمانها ويخاف أنها من قبيل الاستدراج له دون المعجزة^(٢)، ويخاف الاغترار لدى الاشتهار. ثم إذا ثبتت الكرامة بما مرَّ فجهل المعتزلة بما فيها من الحكمة لا يوجب امتناع وجودها، ثم فيها فائدة ثبوت رسالة من آمن به الولى، وصيرورة الولى كمن عاين من أهل عصر النبى معجزته، وتصير أيضًا مبعثةً له على الاجتهاد فى العبادات والاحتراز عن السيئات إبقاءً لتلك المنزلة العلية والدرجة الشريفة على نفسه، وحفظًا لتلك المرتبة عن التبذل والزوال، ويصير تحريضًا لمن أطلعه الله تعالى عليها من الصالحين على الجدِّ

(٢) فى المخطوط (الكرامة)، وهو سهو، والصحيح المثبت.

والاجتهاد، وليبلغ تلك الدرجة وينال تلك المنزلة ويساوى من ظهرت له من الفضيلة، والله تعالى الموفق.

وإذا ثبت أن الصانع جلّ وعلا حكيم، وإرسال الرسل لا ينافي حكمته بل هو من مقتضيات حكمته، وكذا إظهار الناقض للعادة على يدى الولي مما ليس ينافي الحكمة، فبعد ذلك نشغل بمسائل التعديل والتجوير إذ هي مما اختلفنا نحن والخصوم في كونها حكمة أو سفهاً، فنذكر في كل مسألة قدر ما يليق بهذا الكتاب، فأما الإشباع في ذلك فقد سبق في كتابنا المترجم بـ"تبصرة الأدلة"، وكتابنا الموسوم بـ"إيضاح الحجة" ليكون العقل حجةً بحمد الله ومنه.

فصل

في الاستطاعة مع الفعل

الاستطاعة والقدرة والقوة إذا أضيفت إلى العبد يراد بها كلها معنى واحد في مصطلح أهل الأصول، ثم الاستطاعة عندنا قسمان: أحدهما: سلامة الأسباب والآلات والجوارح والأعضاء، وهى المعنية بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]. قيل: هو الزاد والراحلة، ويقول: ﴿فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤]، أى: لم يكن له الآلات السليمة والأسباب الصالحة، ويقول: إخباراً عن أهل النفاق: ﴿لَوْ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾ [التوبة: ٤٢]، أى: لو كانت لنا الآلات والأسباب.

وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة؛ إذ العادة جارية أن المكلف لو قصد اكتساب الفعل عند سلامة الأسباب وتوفر^(١) الآلات لحصلت له القدرة الحقيقية، وإنما لا يحصل لاشتغاله بضد ما أمر به، فصار مطيعاً لحقيقة القدرة.

والثانية: الاستطاعة التى هى حقيقة القدرة، وهى المعنية بقوله: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ﴾ [هود: ٢٠]، ألا يرى أن الله تعالى قد ذمهم بذلك، والذم إنما يلحقهم بانعدام حقيقة القدرة عند وجود الأسباب والآلات لا بانعدام سلامة الأسباب وصحة الآلات؛ لأن انتفاء تلك

(١) فى المخطوط (وتوفى) بقاء وياء مثناة، وهو سهو، والصحيح المثبت.

الاستطاعة لا يكون بتضييعه بل هو في ذلك مجبورٌ فلم يلحقه الذم بالامتناع عن الفعل عند انتقائها، وكذا هي المعنية بقول صاحب موسى عليهما السلام: ﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٦٧]، إذ لو كان المراد بها سلامة الأسباب والآلات لما عاتبه على ترك الصبر.

والاستطاعة الثانية عَرَضٌ تحدث عندنا مقارنةً للفعل، وعند المعتزلة والضرارية وكثير من الكرامية هي سابقة على الفعل^(١)، وثبتت هذه الاستطاعة يُنْطَلِ قول النظام وعلى السواري^(٢) وأبى بكر الأصم: "أَنْ لَا استطاعة للإنسان"؛ إذ ليست هي معنى وراء المستطيع بل الإنسان مستطيع بنفسه لا بالاستطاعة؛ لأننا بالدليل ثبوتها وهي عَرَضٌ والعرض معنى وراء الجسم، والذي يحققه أنا نجد إنساناً سليم الجوارح ليس بذى آفةٍ وهو قادر على خمسين رِطْلاً ثم وجدناه في حالة أخرى قادراً على حمل مائة رِطْلٍ من غير زيادةٍ في أجزاء أعضائه^(٣). وبهذا

(١) سبق الإشارة إلى بعض معتقدات المعتزلة والكرامية. أما الضرارية: فهم أصحاب ضرار بن عمرو، وحفص الفرد، واتفقا في التعطيل، وعلى أنهما قالوا: البارئ تعالى عالم قادر على معنى أنه ليس بجاهل ولا عاجز، وأثبتنا لله سبحانه ماهية لا يعظمها إلا هو، وقالوا: إن هذه المقالة محكية عن أبى حنيفة - رحمه الله - وجماعة من أصحابه. وأثبتنا حاسة سادسة للإنسان يرى بها البارئ تعالى يوم الثواب في الجنة.... إلخ. انظر "الملل والنحل" للشهرستاني.

(٢) يقال: (الأسواري)، وقد وافق النظام في جميع مسائله التي انفرد بها عن المعتزلة، وزاد عليه بأن قال: إن الله تعالى لا يوصف بالقدره على ما علم أنه لا يفعله، ولا على ما أخبر أنه لا يفعله، مع أن الإنسان قادر على ذلك؛ لأن قدرة العبد صالحة للضدين، ومن المعلوم أن أحد الضدين واقع في المعلوم أنه سيوجد دون الثاني. انظر "الملل والنحل" للشهرستاني.

وقد سبق التعرض للكلام على النظام.

(٣) وهو باطل ظهر بطلانه بما ذكره المؤلف قبل بسطوره.

يبطل أيضًا قول غيلان^(١) وثمامة بن الأشرس^(٢) وبشر بن المعتمر^(٣):
 "أن الاستطاعة ليست غير سلامة الأسباب وصحة الجوارح وتخليها عن
 الآفات، وبهذا يبطل أيضًا قول حفصٍ وضرار: "أنها بعض المستطيع" لما
 ثبت أنها عَرَضٌ، والقول بكون العرض بعض الجسم محال. ثم لا شك
 في جواز كون الاستطاعة الأولى - أعنى أعضائه السليمة والأسباب
 الصالحة - سابقة على الفعل، وإنما الاختلاف بيننا وبين المعتزلة
 والكرامية في الاستطاعة الثانية. وشبهتهم أن الاستطاعة لو لم تكن سابقة
 على الفعل ولم تكن موجودة حال عدم الفعل لكان الأمر بالفعل ولا
 استطاعة له وقت الأمر ولا حال عدم الفعل تكليف ما ليس في الوسع

(١) غيلان: هو غيلان الدمشقي من المعتزلة، وهو من القائلين بالقدر وأن العبد هو الفاعل
 للخير والشر والإيمان والكفر موافقًا لذلك لمذهب الو اصولية أصحاب واصل بن عطاء. يراجع
 "الملل والنحل".

(٢) ثمامة بن الأشرس: كان جامعًا بين سخافة الدين وخلاعة النفس مع اعتقاده بأن الفاسق
 يخلد في النار إذا مات على فسقه من غير توبة، وهو في حال حياته في منزلة بين المنزلتين،
 وانفرد عن أصحابه بمسائل منها: أن الاستطاعة هي السلامة وصحة الجوارح وتخليتها من
 الآفات، وهي قبل الفعل. انظر "الملل والنحل".

(٣) بشر بن المعتمر: كان من أفاضل علماء المعتزلة، وهو الذي أحدث القول بالتولد وأفرط
 فيه، وانفرد عن أصحابه بمسائل ست: منها: أنه زعم أن اللون والطعم والرائحة والإدراكات
 كلها من السمع، والرؤية يجوز أن تحصل متولدة من فعل العبد إذا كانت أسبابها من فعله،
 وإنما أخذ هذا من قول الطبيعيين إلا أنهم لا يفرقون بين المتولد والمباشر بالقدر، وربما لا
 يثبتون القدرة على منهاج المتكلمين.

ومنها: أن الاستطاعة هي سلامة البنية وصحة الجوارح وتخليتها عن الآفات، وقال: لا أقول
 يفعل بها في الحالة الأولى ولا في الحالة الثانية. لكني أقول: يفعل، والفعل لا يكون إلا في
 الثانية. انظر "الملل والنحل".

وهو قبيح، وقد تبرأ الله تعالى عنه بنص كتابه. ألا ترى أن الكافر مأمورٌ بالإيمان ولم يوجد منه الإيمان؟ فلو كانت له قدرة الإيمان لكانت سابقةً على الإيمان موجودةً بدونه، وثبت ما قلنا، ولو لم تكن القدرة موجودةً لكان الكافر مكلفاً بما ليست له عليه القدرة وهو تكليفٌ ما ليس في الوسع، وصار هذا وتكليف المُقعد المشي وتكليف الأعمى النظر سواءً، وبطلان ذلك متقرر في العقول، والتبري عن ذلك ثابتٌ من الله تعالى بنص كتاب الله تعالى، والذي يؤيد هذا: أن القدرة إنما تكون ليحصل بها الفعل، ولو كانت مقارنةً للفعل لما كان حصول الفعل بالقدرة أولى من حصول القدرة بالفعل، والقول به محالٌ، وأهل الحق يقولون: "إن الاستطاعة التي يحصل بها الفعل عرض، ولا بقاء للأعراض؛ لأن البقاء في الباقي معنى زائدٌ على الذات بدليل وجود الذات في أول أحوال وجوده، ولا بقاء له بل يوصف بالبقاء في الثاني من زمان وجوده؛ ولهذا لم يُعَدَّ القائل: "وَجِدْ وَلَمْ يَبْقَ" مناقضاً، والأعراض ليست بمحلٍ لقيام معنى وراءها بها، فاستحال لهذا بقاؤها، وقد ساعدنا على القول باستحالة بقاء الأعراض أبو القاسم الكعبي^(١) وأحمد بن علي الشطوي وأبو حفص

(١) أبو القاسم الكعبي: أبو القاسم محمد الكعبي من معتزلة بغداد، وانفرد عن أساتذته أبي الحسين بن أبي عمرو الخياط بمسائل منها أنه قال: إن إرادة الله تعالى ليست صفة قائمة بذاته، ولا هو مرید لذاته، ولا إرادته حادثة في محلٍ أو لا في محلٍ، بل إذا أطلق عليه أنه مرید فمعناه أنه عالم قادر غير مكره في فعله ولا كاره، ثم إذا قيل: هو مرید لأفعاله فالمراد به أنه خالق لها على وفق علمه، وإذا قيل: هو مرید لأفعال عبادته فالمراد أنه أمر بها راضٍ عنها. انظر "المثل والنحل".

الصيمري، ومن خالفنا فيه من البصريّة فقد أقمنا عليهم الدلالة استحالة بقاء الأعراض بما ذكرنا من كون البقاء معنى وراء الباقي، وإذا ثبت ذلك وعُرف أن الاستطاعة ليست بباقيّة، فلو كانت سابقةً على الفعل كانت منعدمةً وقت وجود الفعل لاستحالة بقائها، فيحصل الفعل بلا قدرة، فصار حصول الفعل في حال وجود القدرة مستحيلًا والفاعل فيها قادرًا، وحصوله بعد انعدام القدرة واجبًا والفاعل فيها غير قادر، ومن زعم بوجوب وجود الفعل ممن لا قدرة له، واستحالة وجوده من القادر، فهو عديم الحظ من العلم والعقل.

يحقّقه أن الفعل لما كان يستحيل وجوده وقت وجود القدرة لو كان مأمورًا به وقت وجود القدرة لكان هذا تكليف المحال، ولو كان مأمورًا وقت وجود القدرة أن يفعل في الثاني لم يكن في الحال مكلفًا؛ إذ من أمر أن يفعل فيما يستقبل من الزمان لم يكن في الحال مأمورًا، ثم في الوقت الثاني من زمان وجود الفعل لا قدرة له، ولو كان به مكلفًا في ذلك الزمان فهو تكليف ما لا قدرة له عليه، ولو لم يكن مكلفًا لارتفع التكليف أصلًا؛ إذ لم تكن مكلفًا لا زمان حصول الفعل ولا زمان ثبوت القدرة على ما قررنا، وبطل بذلك الأمر والنهي، وزال الوجوب والحظر، وانعدمت الطاعة والمعصية، واضمحل الثواب والعقاب. والقول بذلك خروج عن الدين، ورفع للشرائع بأسرها، وهو كفر محض. ثم العجب من قوم يقولون: "إن القائل بأن العبد كُفّ بتحصيل فعل له عليه القدرة وقت حصوله قائل بتكليف ما لا يطاق"، والقائل بأن العبد كُفّ بتحصيل

فعلٍ لا قدرة له عليه وقت الفعل ولو لم يكن هذا حماقةً أو وقاحةً فلا وجود لهما في الدنيا، والله تعالى الموفق.

ثم نقول: القدرة لما كانت عند الفعل منعدمةً لم يكن في وجودها قبله فائدةً، ولا أثر لوجودها قبله في حصوله إذا كانت لدى حصوله منعدمةً كالآلة؛ فإن اليد لو انعدمت لا تصور لحصول البطش بها وإن كانت قبل ذلك موجودةً، فكذا هذا، ومن جَوَز حصول الفعل بعد انعدام القدرة يلزمه أن يجوِّز حصول البطش بعد انعدام اليد، وكذا هذا في كل آلة وسبب، وحيث كان ذلك تجاهلاً ودخولاً في السُّوفسطائية^(١) فكذا هذا، وجاء من هذا أن كل فعلٍ وُجِدَ عندهم وُجِدَ بلا قدرة، ولا أثر لها في حصوله، فكانت القدرة مما لا منفعة في وجوده ولا طائل تحته، وكل من هذا قوله فهو القائل بتكليف ما لا يطاق الرافع الشرائع، المبطل للحظر والوجوب، الرافع للثواب والعقاب. وقول من جَوَز فهم بقاء القدرة ويقول: "هي موجودة قبل الفعل ومعه" باطلٌ لما مرَّ من استحالة القول ببقائها، ثم نقول: هل يصح وجود الفعل بها في الحالة بها في الحالة الأولى؟ فإن قالوا: "نعم"، فقد تركوا مذهبهم وانقادوا للحق حيث جَوَّزوا مقارنة الفعل، وإن قالوا: "لا"، قلنا: إذا كان يستحيل وجود الفعل بها في الحالة الأولى وهي في الحالة الثانية كذلك لم يتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الأعراض، فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجب الوجود وهي عين ما كان الفعل به قبل هذه الحالة ممتنع الوجود؟

(١) السوفسطائية: وهم لا يقولون بمحسوس ولا بمعقول. انظر "الملل والنحل".

وهل هذا إلا القول بوجوب شيءٍ بما يستحيل وجوده به؟ ولا خفاء ببطلانه على أحد، ولو أن قائلنا قال: الفعل يستحيل وجوده بالعجز في حالٍ ثم يجب وجوده به في الثاني كان بطلان قوله ظاهراً، فكذا هذا.

يحققه أن حصول الفعل في الحالة الأولى لمّا كان محالاً لكان هو عجزاً؛ إذ ما يستحيل حصول الفعل به يكون عجزاً لا قدرةً، ثم القول بوجوب الحصول بعينه في الثاني محال، وبالله العصمة.

وما زعموا من تكليف ما لا يطاق قد بينّا أنهم هم الذين يقولون به لا نحن، ثم نقول: لمّا كانت الأسباب ثابتة والآلات متوفرة كان بقاء القدرة على عدم لاشتغاله بضد ما أمر به، فصار هو المضيق للقدرة فلم يكن معذوراً، وكان التكليف صحيحاً؛ إذ لو قصد تحصيله لحصلت له القدرة. فأما عند عدم سلامة الأسباب فذاك مما لا يحصل فيه القدرة لدى قصده مباشرة الفعل، فكان ذلك ممنوع القدرة، فلم يكلف الفعل، والله الموفق.

على أن قول أبي حنيفة - رحمه الله - : "القدرة الواحدة تصلح للضدين"؛ فكان المباشر لضد الأمور به شاغلاً للقدرة الصالحة لتحصيل الأمور به بغيره، فكان معائباً، فكان تكليفه تكليف من هو قادر، والله تعالى الموفق.

وما تزعمون أن الفعل مع القدرة لو حصلًا معًا لم يكن إضافة حصول الفعل إلى القدرة أولى من إضافة حصول القدرة إلى الفعل^(١). قلنا: ولو كان الاتصاف بكون المحل أسود مع قيام السواد به حصلًا معًا لم يكن إضافة الاتصاف إلى قيام السواد به أولى من إضافة قيام السواد به إلى ثبوت الاتصاف، وحيث كان هذا باطلاً وعَلِمَ بالعقل حصول الاتصاف بكون المحل أسود لقيام السواد به لا على القلب عَلِمَ أن هذا كلامٌ مبنئٌ على الخيال، وكذا هذا في كل علةٍ مع معلولها، والله تعالى الموفق.

(١) وهذا دخل عليهم لتسويتهم العلة المقارنة للفعل بالعلة السابقة على الفعل - كما يفهم من رد الإمام النسفى عليهم فيما بعد - فإن حركة الخاتم مع الأصبع اقترنت حركة الخاتم بحركة الأصبع فيها بخلاف وجود الابن، فإن علة وجود الابن هي الأب، والأب علة سابقة على المعلوم وهو الابن، والله أعلم.

فصل

في إثبات خلق أفعال العباد

وإذا فرغنا من إثبات الاستطاعة وكونها مقارنة للفعل لا سابقة

عليه، فبعد ذلك نتكلم في أفعال الخلق فنقول:

اختلف الناس في الأفعال الاختيارية للخلق، فزعمت المعتزلة - لعنهم الله - أن تدبير الله تعالى عنها منقطع، والخلق هم الذين يتولون إخراجها من العدم إلى الوجود، وإحداثها وإيجادها واختراعها، إذ معنى هذه الألفاظ كلها الإخراج من العدم إلى الوجود، غير أن أوائلهم ما كانوا يتجاسرون على إثبات اسم الخالق للفاعل، ويساعدون أهل الحق في قولهم: "أن لا خالق إلا الله"، وكانوا يسمون الخلائق موجودين مُحَدَّثِينَ مُخْتَرَعِينَ إِلَى أن نشأ أبو علي الجبائي^(١)، فرأى أن لا فرق بين الإيجاد والتخليق، فسمّى العباد خالقين لأفعالهم، ولم يبال من خرق الإجماع.

(١) أبو علي الجبائي: محمد بن عبد الوهاب الجبائي، وابنه أبو هاشم عبد السلام، وهما من معتزلة البصرة، انفردا عن أصحابهما بمسائل، وانفرد أحدهما عن صاحبه بمسائل، وأما المسائل التي انفردا بها عن أصحابهما، فمنها: أنها أثبتا إرادات حادثة لا في محل يكون البارئ تعالى بها موصوفاً مريذاً، وتعظيماً لا في محل إذا أراد أن يعظم ذاته، وفناء لا في محل إذا أراد أن يفنى العالم، وأخص أو صاف هذه الصفات يرجع إليه من حيث إنه تعالى أيضاً لا في محل، وإثبات موجودات هي أعراض أو في حكم الأعراض لا محل لها كإثبات موجودات هي جواهر أو في حكم الجواهر لا مكان لها، وذلك قريب من مذهب الفلاسفة حيث أثبتوا عقلاً هو جوهر لا في محل ولا في مكان، وكذلك النفس الكلية، والعقول المفارقة... إلخ. انظر "الملل والنحل" للشهرستاني.

وزعمت الجبرية ورئيسهم جهم بن صفوان الترمذي^(١): أن التدبير في أفعال الخلق كلها لله تعالى، وهي كلها اضطرارية لا اختيار للخلق ولا قدرة كحركات المرتعش وحركات العروق النابضة^(٢)، وإضافتها إلى الخلق مجاز، وهي على حسب ما يضاف الشيء إلى محله دون ما يضاف إلى مُحصله، فكان قولنا: "جاء زيد، وذهب عمرو، وتكلم عبد الله" بمنزلة قولنا: "طال الغلام، ومات زيد، وابيض الشعر"!!

وقال أهل الحق: للخلق أفعال بها صاروا عصاة مطيعين، وهي مخلوقة لله تعالى، فيتعلق الثواب والعقاب بفعلهم دون تخليق الله تعالى. ومذهب الجبرية باطلٌ بدليل الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]، وقوله: ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ﴾ [الحج: ٧٧]، وقوله: ﴿جَزَاءَ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧].

أثبت لهم أسماء العُمَال، وفعلهم اسم الفعل، وأمر بذلك ونهى، وقابله بالوعد والوعيد، ومُحَالَّ الأمر بما لا فعل للمأمور، والنهى عما لا فعل للمنهى، ثم إن^(٣) من الأفعال ما هو طاعة، ومنها ما هو معصية، ويثاب المطيع ويعاقب العاصي، ولو كان ذلك كله من الله تعالى لا فعل

(١) جهم بن صفوان الترمذي: ظهرت بدعته بترمز، وقتله مسلم بن أحوز المازني بمرو في آخر ملك بني أمية. وافق المعتزلة في نفى الصفات الأزلية، وزاد عليهم أشياء منها: قوله: لا يجوز أن يوصف البارئ تعالى بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقتضى تشبيهاً، فنفي كونه حياً عالماً، وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق... إلخ. انظر "الملل والنحل" للشهرستاني.

(٢) في المخطوط (الناضة)، والصحيح بالباء الموحدة كالمثبت.

(٣) في المخطوط (هو) بدل (إن)، والأول سهو من الناسخ.

للعبد البتة لكان الله تعالى هو المطيع العاصي المُنَابِ المَعَاقِبِ المَجْزِي بصنعه، وذلك كله كفرٌ وضلالٌ، وكذا بعيدٌ في العقل محالٌ أن يأمر أحدٌ نفسه وبينهاها، ويثيبها ويعاقبها، وكذا محالٌ أن يكون الله تعالى سفيهاً جائراً ظالماً وقد سَمَّى الله تعالى بذلك الذين نهاهم، فلو كان الفعل منه والنهي له لكان الموصوف بذلك كله هو الله تعالى، والقول به كفرٌ. ثم إن كل أحدٍ يعرف بطريق الضرورة الفرق بين ما هو مختارٌ وله فيه صنعٌ وبين ما هو فيه مضطرٌ، فمن سوى بين الأمرين فقد عَرَفَ بطلان قوله بالضرورة على أنه لا معنى لاشتغال من هذا قوله بمناظرة خصومه؛ إذ هي بكون القول ولا قول له، بل الله تعالى هو الذى يناظر، ويسأل، ويجب، ولا صنع للعبد فيه!! وبطلان هذا ثابتٌ فى البداية، وإذا كان الأمر كذلك لا معنى لإطالة الكتاب بالاشتغال بمحاجتهم مع أن أهل هذه المقالة قد انقضوا عن آخرهم، وكفىنا مؤنة مجادلتهم، وبالله العصمة والتوفيق.

والمعتزلة يتعلقون بالأمر والنهي، والوعد والوعيد، والثواب والعقاب، ويقولون: "لو كان الله تعالى هو الذى تولى تخليق أفعال الخلق لصار هو المأمور المنهى المُنَابِ المَعَاقِبِ، ولكان هو المطيع العاصي، وكذا الذم والحمد على أفعال الخلق ينبغى أن يكونا عائدتين إليه إذ هو الموجد لهما"، وكذا يقولون: "دخول مقدورٍ واحدٍ تحت قدرة قادرين محال اعتباراً بالشاهد الذى هو دليل الغائب، فلو كان أفعال الخلق داخلة تحت

قدرة البارئ لاستحالة دخولها قدرة الخلق، والجبر باطل^(١) عُرِفَ بطلانه بالضرورة، وبما ذكرتم من الدلائل، وضَحَّ مذهب الجبرية، ولو كانت داخلة تحت قدرة الخلق لاستحالة دخولها تحت قدرة الله تعالى، والجبر باطل عُرِفَ بطلانه بالضرورة، وبما ذكرتم من الدلائل، فَصَحَّ ما ذهبنا إليه. يحققه أن تعلق الفعل بقدرة قادرين وحصوله بهما يؤدي إلى اشتراك القادرين في الفعل، فكان فيما ذهبتم إليه إثبات الشركاء لله تعالى، وكذا من أفعال الخلق ما هو قبيح وسفَه، وإيجاد القبيح قبيح، ومُوجِد السَّفَه سفيه، إذ الإيجاد فوق الاكتساب، فمكتسبه سفيه فموجده أولى، على أن الوجود إذا كان بالله تعالى وليس وراء الوجود معنى يُعقل ليتعلق بقدرة الخلق صارت الأفعال كلها حاصلة بالجبر^(٢).

وأهل الحق يتعلقون بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، والآية خارجة مخرج التمدُّح، ولا تمدُّح إلا بما لا يساويه فيه غيره، وفي إخراج فعل غيره عن تخليقه إزالة التمدُّح؛ لأنه يصير في التقدير كأنه قال: "خالق كل شيء وهو فعله" أو "خالق كل شيء ليس بفعلٍ لغيره"، ويساويه في هذا عندهم كل ما درَجَ ودَبَّ، وهذا باطل، وبالله التوفيق.

وبقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] أى: وعملكم، كقوله: ﴿جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧]، والله الموفق.

(١) في المخطوط (باطلاً) منصوباً، والصحيح الرفع.

(٢) في المخطوط (الخبر) بالخاء المعجمة بدل الجيم، والصحيح المثبت.

والمعقول لنا: أن إثبات قدرة التخليق للعبد محال؛ لأن من شرط قدرة التخليق ثبوت العلم للخالق بالمخلوق بدليل قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [المالك: ١٤]، وكذا بداية العقول واعتراف الخصوم باشتراط العلم يدلان على هذا. ثم الخلق لا علم لهم بكيفية الاختراع من العدم إلى الوجود، وكذا لا علم لهم بما يخرج عليه فعلهم من المقادير والأحوال؛ إذ لا علم لأحد بقدر ما يقطع بفعله من أجزاء الهواء والمكان، ويقدر ما يشغله من الزمان، ويقدر ما يفعله من صفتي القبح والحسن، بل يوجد الكفر وعبادة غير الله تعالى على صفة القبح ويظنه الكافر حسناً، وعند فوت شرط قدرة التخليق لا وجه لإثباتها، وكذا من خاصية التخليق أن الفعل يخرج على حسب إرادة الخالق، ثم إرادة الكافر أن يخرج كفره حسناً، وإرادة الماشي أن يوجد مشيه غير مُتَعَبٍ ولا مؤذٍ، ولم يوجد على حسب مرادهما؛ فدل أن الفعل ما^(١) وجد بقدرتهما وإيجادهما، ولا وجه إلى القول بالوجود إلا بموجد لما فيه تعطيل الصانع؛ فدل أن الفعل وجد بإيجاد الله تعالى. يحققه أن إثبات قدرة التخليق للعباد يؤدي إلى تعجيز الصانع أو منعه عن الفعل، فإنه تعالى قادرٌ على أن يخلق في يد زيد حركةً، ولو خلق زيداً فيها سكوناً لم يبق لله تعالى قدرة تخليق الحركة لما فيه من الإحالة، فكانت قدرته ثابتة بشرط أن لا يعجزه العبد عن ذلك بتخليقه السكون ولا يمنعه، وهو محال، وفي هذا أيضاً إبطال دلالة

(١) قوله "ما" بمعنى "لم" في هذا الموضع، فهي نافية.

التمانع^(١) والعجز عن إثبات التوحيد؛ إذ لما كان للعبد أن يوجد فعلاً ويعجز الله تعالى عن ذلك أو يمنعه عن تحصيل ما كانت له عليه القدرة ومع ذلك لم تبطل ألوهيته، فكذا إذا عجزه شريكه أو منعه، ولأن العالم أعراض وأعيان، والله تعالى يتولى تخليق الأعيان، وتخليق بعض الأعراض عند جمهورهم سوى معمر^(٢)، فإنه زعم أن لا قدرة لله تعالى على تخليق عرض ما البتة، بل محالها هي التي خلقها، بعضها بطريق الاختيار، وبعضها بطريق الاضطرار.

ثم لو كان للعباد قدرة تخليق أفعالهم وهي أعراض لكان بعض العالم حاصلًا بإيجاد الله تعالى، وبعضه بإيجاد غيره، وهو إثبات الشراكة لغير الله تعالى مع الله تعالى في إيجاد العالم كما فعل المجوس، بل المجوس أسعد حالًا منهم، فإن عندهم ليس لله تعالى إلا شريك واحد، وعند المعتزلة لله تعالى شركاء في تخليق العالم لا يحصون كثرة^(١)؛ إذ

(١) دليل التمانع هو المفهوم من قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾، فامتنع بذلك أن يكون هناك إلهان لما يترتب عليه من الفساد.

(٢) معمر بن عباد السلمي: من أعظم القدرية فريةً في تدقيق القول بنفى الصفات، ونفى القدر خيره وشره من الله تعالى، والتكفير والتضليل على ذلك، وانفرد عن أصحابه بمسائل منها المسألة المشار إليها في كلام الشيخ النسفي، ومنها أنه قال: إن الأعراض لا تنتهي في كل نوع، وقال: كل عرض قام بمحل يقوم به لمعنى أو جب القيام، وذلك يؤدي إلى التسلسل، وعن هذه المسألة سمى هو وأصحابه أصحاب المعاني، وزاد على ذلك فقال: الحركة إنما خالفت السكون لا بذاتها، بل بمعنى أوجب المخالفة، وكذلك مغايرة المثل ومماثلته، وتضاد الضدّ الضدّ. كل ذلك عنده بمعنى. انظر "الملل والنحل" للشهرستاني.

(١) في المخطوط (كثيرة) بزيادة الياء المثناة التحتية، والصحيح المثبت.

كل من له فعل اختياري من أنواع الحيوانات فهو خالق مع الله تعالى، وكذا المجوس ينفون عنه القبائح لا غير، والمعتزلة ينفون عنه قدرة التخليق لكل^(٢) ما هو في نفسه حسن كالطاعات، بل يفضلون غير الله تعالى على الله تعالى؛ إذ حُسُن ما يوجده الله تعالى وتخليقه طبيعي، وحسن ما يخلقه العباد عقلي، والحسن العقلي حقيقي دون الحسن الطبيعي، وتفاضل الفاعلين بتفاضل أفعالهم، ولقد صدق رسول الله ﷺ حيث قال: "القدرية مجوس هذه الأمة"^(٣)، والله الموفق.

يحققه أن أفعال العباد لو كانت مخلوقة لهم ولو^(٤) كانت قدرة الله تعالى عنها منتفية لكانت القدرة عندهم من صفات الفعل؛ إذ ما ينتفى ويثبت ويُخَصُّ ويُعَمُّ فهو عندهم صفة فعل، فلا يكون موصوفاً به عندهم، وهذا هَدَمَ قواعدهم، وإثبات التناقض حيث زعموا أن الله تعالى قادر لذاته، وكان في الأزل قادراً، وبالله العصمة.

يحققه أنه لو كان العبد خالقاً لفعله لوقع التشابه بين فعله وفعل الله تعالى؛ إذ كل واحد منهما إخراج من العدم إلى الوجود، والإخراج والمخرج والإيجاد والموجود عندهم واحد، والله سبحانه وتعالى نفى ذلك بقوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ﴾ [الرعد: ١٦]، والمعتزلة يثبتون ما نفاه الله تعالى، وفيه ما فيه من تخطئة الله تعالى، ونسبته إلى الخطأ، وبالله العصمة.

(٢) في المخطوط (كل)، والمثبت أصح.

(٣) وفي الحديث أيضاً: "المشبهة يهود هذه الأمة، والروافض نصاراها".

(٤) في المخطوط (ولكانت)، وهو سهو من الناسخ.

وإذا ثبت ما ذكرناه استحال ثبوت قدرة التخليق للعبد، وثبت بالضرورة التى يصير دافعها مكابراً، وبما ذكرنا من الدلائل السمعية والعقلية على الجبرية أن العبد له فعل حصل بمجموع الدليلين أن العبد له فعل ليس هو خالقاً له، ولم يصر العبد بخلق الله تعالى إياه مضطراً كما لا يصير بعلم الله تعالى أنه يفعل مضطراً، وإن كان لا وجه للخروج عن معلوم الله تعالى لما أنه تعالى خلق فعله الاختيارى فلم يصر ضرورياً، كما علم بفعله الاختيارى فلم يصر ضرورياً، وثبت بمجموع الدلائل أن دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين أحدهما قدرة الاختراع والأخرى هى ^(١) قدرة الاكتساب جائز، وإنما الممتنع دخولها تحت قدرة قادرين كل واحدٍ منهما قدرة الاختراع ^(٢)، واعتبارهم بالشاهد فاسد ^(٣) لما أن لا قدرة فى الشاهد لأحدٍ على ما هو خارج عن محل قدرته، فلم يتصور دخول مقدور تحت قدرة قادرين لهذا، وفى الغائب الأمر بخلافه، واعتبار الغائب بالشاهد من غير إثبات دليل التسوية بينهما فاسد، فعند قيام دليل التفرقة أولى أن يكون فاسداً.

يحققه أن الله تعالى هو الذى يعطى القدرة للعبد، ومن لا قدرة له على فعلٍ يستحيل منه إقداره غيره عليه، كمن لا علم له بشيءٍ يستحيل منه إثبات العلم لغيره به، وإذا كان هذا معقولاً والله تعالى هو المقدر للعبد

(١) فى المخطوط (هو)، والمثبت أصح.

(٢) فالقاعدة تقول: "المشغول لا يشغل".

(٣) فى المخطوط (فاشد) بالشين المعجمة بدل السين المهملة، وهو سهو من الناسخ.

التمهيد في أصول الدين ١٠١
كانت قدرته أيضاً ثابتة، فكان الفعل مقدور القادرين ضرورة، والله تعالى
الموفق.

وما يزعمون من إثبات الشركة فذاك كلام صدر عن جهلهم
بالشركة، فإن الشركة أن يتفرد كل شريك بما هو له دون شريكه،
كشركاء القرية والمحلة، وكما يفعله المجوس^(١)، فإن ما هو لأحد
الشريكين لم يكن للآخر بوجه من الوجوه. وهو غير ما يقوله المعتزلة لا
ما نقوله نحن، فإن ثبوت شيء مضافاً إلى ذاتين، إلى كل منهما بجهة
لا^(٢) نعرف شركه، فإن الله تعالى ملك العباد أشياء وتلك الأشياء ملك الله
تعالى ملك تخلق، ولم يكن العباد شركاء الله تعالى في الأملاك لما أن ما
هو ملك الله تعالى بالتخلق عينه ملك العبد لثبوت التصرف فيه، ولم يكن
الله تعالى مختصاً بملك شيء والعبد بملك آخر لتثبت الشركة كما هو في
حق شركاء القرية، فكذا ما نحن فيه، وتبين أنهم هم المثبتون لله تعالى
شركاء في العالم لا خصومهم، والله موفق.

وما يزعمون أن من أفعال العباد ما هو قبيح وإيجاد القبيح قبيح،
قلنا: ومن أفعالهم ما هو حسن، فما جوابكم فيه؟

ثم نقول: لمّا بينّا بالدليل أن ليست للعبد قدرة الإيجاد، ولا موجد
للفعل إلا الله تعالى، وثبت أن الله تعالى حكيم ليس بسفيه، ثبت أن إيجاد

(١) فإنهم أثبتوا أصليين للعالم هما النور والظلمة إلا أن المجوس الأصلية زعموا أن الأصليين لا
يجوز أن يكونا قديمين أزليين، بل النور أزلي، والظلمة محدثة. انظر "الملل والنحل"
للشهرستاني.

(٢) في الأصل (أن) بدل المثبت.

القبیح ليس بقبیح، وأنه حکمة، غیر أنکم جاهلون بحقیقة الحکمة والسَّفه، وتلقیتم ما تلقیتم من إخوانکم المجوس والثنویة^(١). ثم نقول: "الحکمة: ما له عاقبة حميدة"، "والسَّفه: ما ليس له عاقبة حميدة"، فلم قلتُم: إن ليس لتخلیق الکفر عاقبة حميدة؟ وبِمَ عرفتم خلوه عنها؟ لأجل أنکم لم تقفوا على ما فيه من جهة الحکمة، وما لا تقفون علیه لا یكون حکمة!! فإن قالوا: "نعم"، بَانَ عنادهم أن وقوفهم بعقولهم على كثيرٍ من الحکم البشریة فضلاً عن الحکم الربوبیة، وإن قالوا: "من الجائز أن لا یكون حکمة لا نقف علیها"، قلنا: ولم أنکرتم أن یكون لله تعالى فى تخلیق الکفر والمعاصی حکمة قصرت عنها عقولکم الضعیفة؟ ثم نقول - متبرِّعين: إن لله تعالى فى تخلیق الکفر والمعاصی حکماً لا یحیط بها الأخصاء، ولا یبلغها لکنه الاستقصاء، منها: أن تخلیقه ما هو حسن من الأفعال وقبیح منها. یستدل على کمال قدرته ونفاذ مشیئته، حیث قدر على تخلیق المتضادین وإیجاد المتقابلین، وهو آیه کمال القدرة؛ إذ من یوجد منه نوع واحد لا غیر کان مضطراً؛ ولهذا کان تخلیق ما حسن من الأجسام وقبح، وطاب وخبث، ونفع وضر، وآلم وألذ، حکمة بالغة وتدبیراً صائباً، فکذا هذا فى الأفعال والأعراض.

وفیه أيضاً: إظهار القدرة على فعل الغیر، وبه تمتاز القدرة الأزلیة من القدرة الحدیثة، والمشیئة الشاملة من المشیئة القاصرة، فیظهر

(١) الثنویة: هم أصحاب الاثنین الأترلیین. یزعمون أن النور والظلمة أزلیان، بخلاف المجوس فإنهم قالوا بحدوث الظلام، وهؤلاء قالوا بتساویهما فى القدم، واختلافهما فى الجوهر والطبع والفعل، والحیز والمكان، والأجناس والأبدان والأرواح. انظر "الملل والنحل" للشهرستانى.

بذلك أنه قادر على محل قدرة غيره، متصرف في مقدور عباده، مستبَد في تحصيل مراده وغيره مفتقر إليه محتاج إلى إعانتة، والله الموفق.

ومنها: أنه تعالى بتخليقه الأفعال كلها خيرها وشرها وحسنها وقبيحها بيّن أنه يفعل ما يفعل لا عن حاجة ولا لجلب نفع أو دفع مضرة؛ إذ مَنْ ذلك فعُله لا يفعل إلا ما ينتفع به.

ومنها: أن بذلك يظهر أنه تعالى غنى عن خلقه، عزيز بذاته لا يتعزز بكثرة أوليائه وأتباعه، ولا يتقوى بأعوانه وأنصاره، ولا يضعف بكثرة أعدائه، ولا يتضرر بتوفر عصاته، بل هو العزيز في ذاته المنيع في سلطانه القوى أيده المتين كيده. ووراء هذه حكمة ذكرها أئمة أهل الكلام لا وَجْه لإطالة الكتاب بذكرها عند حصول الغنية عنها بما ذكرت منها. ثم لما كان إيجاد ما خبث من الأجسام حكمة لما تعلقت به العاقبة الحميدة، فكذا إيجاد ما قبح من الأفعال، على أنا لا نقول على الإطلاق أنه خلق الكفر، بل نقول: "خلق الكفر قبيحاً باطلاً شراً فاسداً"، والحكمة تقتضى كون الكفر على هذه الصفات، فإيجاده عليها كان حكمة، وإنما السَّقه تحصيله حكمة حسناً صواباً كما يقصده الكافر، والله الموفق.

وهذا يبطل قولهم: "إنه تعالى لو كان هو الذى تولى إيجاد الكفر لجاز ذمه عليه؛ لأن الإيجاد فوق الاكتساب، فإن استحقاق الذم بفعل السَّقه لا بفعل الحكمة، وقد مرَّ أن الله تعالى فى إيجاده حكيم، والعبد فى اكتسابه سفيه؛ لما له فى حقه من وخيم العاقبة، ولما يقصد تحصيله على

ضد ما تقتضيه الحكمة من الصفات، فيستحق العبد المذمة دون الله تعالى، بل هو المستحق لكل حمدٍ على ما قررنا، والله الموفق.

وما زعموا أن ليس وراء الوجود معنى يتعلق به القدرة، قلنا: مجموع ما ذكرنا من الدليلين أن العبد له فعل وليست له قدرة التخليق يبطل هذا الكلام، ولا حاجة بنا إلى بيان الجهة التي يتعلق بها قدرة العبد، بل بنا الحاجة إلى إثبات أنه ليس بمجبور، وأنه فاعلٌ عن اختيار، وأنه ليس بمخترع، وقد فرغنا عن ذلك كله بحمد الله تعالى.

ثم لما ثبت أن الإيجاد ليس من قبل العبد، وأن له فعلًا فيتعلق بما هو فعله الثواب والعقاب، والوعد والوعيد، والأمر والنهي، والحمد والذم، وإن كان ذلك غير متعلق بالإيجاد، على أن عندنا الموجد بإيجاد الله تعالى باختيار العبد هو فعل العبد، وليس بفعل الله تعالى بل هو مفعوله، وهذه المعاني متعلقة بمفعوله لا بفعله الذي هو الإيجاد، والله الموفق.

ثم إن مذهب جمهور المعتزلة: "أن المعدوم شيء"، وأكثرهم يزعمون أنه عَرَضٌ، وكذا هو ذات وحركة، والشئ شيء لنفسه، والموجود موجود لنفسه، والقدرة متعلقة بالوجود دون الشئية، وإن كان كل منهما راجعًا إلى الذات، وتعلق القدرة بالوجود لا يوجب تعلقها بالشئية، ولا بالعرضية، ولا بالذاتية، ولا بكونه حركة، وإن لم يكن الوجود معنى وراءها، كذا قدرة الصانع جل وعلا متعلقة بالوجود لا غير، ولا تعلق لها بالجوهريّة ولا بالشئية ولا بالعرضية، وانعدام التعلق بهذه الوجوه لم يمنع من تعلقها بالوجود، وإن كان الوجود راجعًا إلى

الذات، وليس وراء الذات، فإذا هم قالوا بمثل ما قلنا في حق أفعال العباد فإننا لا نأبى إلا تعلق قدرة العبد بالشيئية، وهم قالوا به، وأقروا بجميع ما أنكروا علينا، ثم إنا جعلنا الشيئية والعرضية متعلقةً بقدرة الله تعالى، وهم أبوا ذلك، وفيه تعطيل الصانع^(١)، والقول بقدوم العالم^(٢)، ثم لا فرق في حق العبد إذا لم تكن قدرته متعلقة بالشيئية بين أن تكون الشيئية ثابتة لا بقدرة أحد، وبين أن تكون ثابتة بقدرة غير العبد إذا لم تكن ثابتة بقدرته، وبهذا يتبين بجواز مذهب المعتزلة وتناقض أصولهم الفاسدة، وكذا عندهم الثواب والعقاب والأمر والنهي والحمد والذم متعلقة بالوجود لا بالشيئية والعرضية، وهو غير ما يذهب إليه خصومهم، بل ما يذهبون إليه اتباع للدلائل العقلية والسمعية، وانقياد لها، واعتراف بحدوث العالم من جميع الوجوه، وثبوت الصانع ووحدانيته. وهم يقولون بعين ما يقوله الخصوم في المتنازع فيه مع القول بما يؤدي إلى القول بقدوم العالم وتعطيل الصانع - عصمنا الله من كل قول هذا عقابه.

ثم إن عبارات أصحابنا اختلفت^(٣) في الفرق بين الخلق والكسب، فقال بعضهم: "كل مقدور وقع في محل قدرته فهو كسب، وما وقع لا في محل قدرته فهو خلق، واسم الفعل يشملهما"، وقيل: "ما وقع بآلة فهو كسب، وما وقع لا بآلة فهو خلق"، وقيل: "ما وقع المقدور به من حيث

(١) أى: تعطيل صفات الصانع سبحانه، ففي الكلام حذف مضاف.

(٢) حيث يترتب على قولهم أن الأعراض والشيئية لم تتسلط عليها القدرة، فتكون قديمة، وهذا باطل.

(٣) في المخطوط (اختلف) بغير التاء المثناة، وهو سهو من الناسخ.

يصح انفراد القادر به فهو خلق، وما وقع مقدور به مع تعدد انفراد القادر به فهو كسب^(١)، والله الموفق.

وهذه المسألة عظيمة يكثر بها دلائل أهل الحق وشبهات الخصوم، وفي هذا القدر كفاية لمن لم^(٢) يكن همه التعنت والتعصب والميل إلى الهوى، والله تعالى الموفق.

(١) قلت: والتعريفات الثلاث بمعنى واحد وإن اختلفت العبارات. لأن ما كان في محل قدرة العبد لاشك أنه يكون بآلة، ولا شك أن ما قدر الله عليه وكذا العبد ولكن بقيد كونه بآلة بالنسبة للعبد فهو كسب لأن الله تعالى لا يحتاج للآلة في أفعاله، والله أعلم.

(٢) لفظة (لم) ساقطة من المخطوط.

فصل

في أن المتولدات مخلوقة لله تعالى

وإذا ثبت أن العبد ليست له قدرة الاختراع ثبت أن ما يوجد من الألم في المضروب عقيب ضرب الإنسان، والانكسار في الزجاجة عقيب كسر إنسان، أو من الحركة في الخشبة عقيب اعتماد الرجل عليها، كل ذلك مخلوق الله تعالى، ولا صنع للعبد فيه؛ لانعدام قدرة التخليق، واستحالة اكتساب ما ليس بقائم بمحل قدرته^(١)، وبطل قول المعتزلة: إن هذه الأشياء متولدة من فعل العبد، وهي فعلة مخلوقة من قبله، وهو خالقها!!

وبطل قول بشر بن المعتمر^(٢) أحد رؤسائهم: إن السمع والبصر وما وراءهما من الإدراكات، وجميع الألوان والطعوم والروائح متولدة من فعل الإنسان مخلوقة له مخترعة من جهته!! والذي يوجب بطلان قول المعتزلة: إن الألم لو كان فعلاً لفاعل سببه وهو الضرب لكان لا يخلو إما: أن فعله بالقدرة التي حصل بها الضرب، وإما: أن فعله بقدرة أخرى. وكل ذلك باطل لانعدام التمكن من الامتناع عن حصول الألم بعدما وجد منه الفعل قبل حصول المتولد، والقادر متمكن من الامتناع وتحصيل ضده قبل حصول الفعل، وكذا الألم لم يوجد بعد موت الجراح

(١) يعنى الألم في المضروب والانكسار في الزجاجة والحركة في الخشبة، فإنها أعراض لا اكتساب لها لقدرة بل الله الخالق للألم والانكسار والحركة.

(٢) سبق الإشارة إليه وإلى مذهبه وأصحابه البشرية.

وبقاء قدرته بعد موته، أو حدوث قدرة له بعد موته محال، ولا فعل بدون القدرة؛ فدل أنه ليس بفعل له.

وقول ثمامة بن الأشرس^(١): إن المتولدات أفعال لا فاعل لها إلا الله تعالى - كما يقوله أهل الحق - ولا فاعل أسبابها - كما يقوله إخوانه من المعتزلة - قولٌ يوجب تعطيل الصانع لما فيه من تجويز اختصاص ما لم يكن ثم بالوجود بدون تخصيص مخصص^(٢).

وقول النظام^(٣): "إن المتولدات فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة، وقول أبي العباس القلانسي: إنه فعل الله تعالى بإيجاب الطبع"، محال لما أن لا قول بإيجاب الطبع أو الخلقة على الله تعالى شيئاً، وفي الإيجاب جعل من أوجبت عليه مضطراً، والمضطر عاجز، وتجويز العجز والاضطرار على الله تعالى ممتنع، والله تعالى موفق.

(١) سبقت الإشارة إليه.

(٢) وقد تقرر في علم البحث والمناظرة لدى جميع العلماء أن التخصيص بغير مخصص باطل.

(٣) سبقت الإشارة إليه وإلى بعض مذهبه.

فصل

في أن المقتول ميت بأجله

وبشوت ما ذكرنا ثبت أن القتل فعل قائم بالقاتل وهو فعل يخلق الله تعالى عقبيه في الحيوان الموت وانزهاق الروح، والموت في مخلوق الله تعالى في الميت لا صنع القاتل في المحل، وبطل قول الكعبي^(١): "إن القتل غير الموت لأن الموت من فعل الله تعالى، والقتل من فعل القاتل"^(٢)!!، وقول غيره من المعتزلة: "إن في المقتول معنيين: أحدهما: من الله تعالى وهو الموت، والآخر: من العبد وهو القتل"^(٣).

ثم المقتول ميت بأجله عندنا بخلاف ما يقوله المعتزلة أنه غير مقتول بأجله، وله أجل آخر؛ لأن الله تعالى لما كان عالماً أنه يقتل جعله أجله، ولا يليق به تعالى أن يجعل له أجلاً يعلم أنه لا يعيش إليه البتة، أو يجعل أجله أحد الأمرين كفعل الجاهل بالعواقب!! مع أن القول بأن الله تعالى أعطى العبد قدرة مع الله تعالى عن إبقاء عبده إلى ما جعله أجلاً له وقدره قطع ما جعله أجلاً له محال، ووجوب الضمان أو القصاص على

(١) سبقت الإشارة إليه.

(٢) قال تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [الرعد: ١٦]، فكلامهم هذا كلام ساذج ضال متهافت لا يستقيم مع مبادئ العقل المسلم السوي.

(٣) وهذا فيما أرى نشأ عندهم من أصولهم الفاسدة التي قالوا فيها بالتولد، والله الهادي إلى الصراط المستقيم.

القاتل تعبّد لارتكابه المنهَى، ومباشرته في محل قدرته فعلاً أجرى الله .
تعالى العادة بتخليق الموت عقبيه، والله الموفق.



فصل

في الأرزاق

ومن هذا القبيل قول المعتزلة: "إن الحرام ليس برزق، والرزق هو الملك والإنسان يقدر أن يتناول ما جعله الله تعالى رزقاً لغيره، ويمنعه عن إيصال ما جعله رزقاً لحيوان آخر إليه!! وهذا باطل بل الحرام وكل يستوى في رزقه حلالاً كان ذلك أو حراماً، ولا يتصور إنسان أن لا يأكل رزقه أو يأكل رزق غيره، والرزق هو الغذاء، فما قدر الله تعالى أن يجعله غذاءً لشخص قط لا يصير غذاءً لغيره، وكما أن الإنسان يتغذى بالحلال يتغذى بالحرام، ولو كان الرزق عبارة عن الملك دون ما يتغذى به^(١) لكان لا يتصور أن يرزق الله تعالى من لا يتصور ثبوت الملك له^(٢)، ولخرج قول الله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هو د: ٦] لغوا ضائعاً، ولا يتقوّ به مسلم، وبالله تعالى العصمة.

(١) قوله: "دون ما يتغذى به" يشير إليه أن مذهبه - رحمه الله - هو أن ما كان ملكاً لك أو غير مملوك لك فرزقت به حلالاً أو حراماً - والعياذ بالله - فهو يسمى رزقاً.
(٢) كالطفل الصغير والمجنون.

فصل

فى أن المعاصى بإرادة الله تعالى ومشيته

وإذا ثبت أن الله تعالى هو الذى يتولى تخليق أفعال العباد خيرها وشرها طاعتها ومعصيتها، والله مختار فى تخليق ما يخلق غير مضطر فيه، ولا اختيار بدون الإرادة؛ ثبت ما يوجد من أفعال العباد كلها بإرادة الله تعالى، وما لم يوجد منها لم يكن بإرادة الله تعالى، إذ لم يخلقه. ثم حاصل المذهب: أن كل حادث حدث بإرادة الله تعالى على أى وصف كان. ثم ما كان من ذلك طاعة فهو بمشيئة الله تعالى وإرادته، ورضاه ومحبه، وأمره وقضائه وقدره، وما كان من معصية فهو بمشيئة الله تعالى وإرادته وقضائه وقدره، وليس بأمر الله تعالى، ولا برضاه، ولا بمحبته؛ لأن محبته ورضاه يرجعان إلى كون الشيء عنده مستحسنًا، وذلك يليق بالطاعات دون المعاصى.

وزعم الأشعرى^(١) أن المحبة والرضا بمعنى الإرادة تعمّان كل

(١) ومذهب سيدنا وإمامنا الأشعرى حفيد أبى موسى الأشعرى الصحابى - رضى الله عنه: أن إرادة الله تعالى واحدة قديمة أزلية، متعلقة بجميع المراتب من أفعاله الخاصة، وأفعال عباده من حيث إنها مخلوقة له لا من حيث إنها مكتسبة لهم. فعن هذا قال - رضى الله عنه: أراد الجميع خيرها وشرها ونفعها وضرها، وكما أراد وعلم أراد من العباد ما علم وقوعه فى الأزل، وأمر القلم حتى كتب فى اللوح المحفوظ، فذلك حكمه وقضاؤه وقدره الذى لا يتغير ولا يتبدل، وخلاف المعلوم له سبحانه مقدور الجنس محال الوقوع. انظر "الملل والنحل".

موجود كما تعم الإرادة^(١).

ثم إن مشايخنا - رحمهم الله يقولون تيسيراً على المتعلمين: إن ما علم الله أن يوجد أراد وجوده شراً كان أو خيراً، قبيحاً كان أو حسناً، طاعةً كان أو معصيةً، وما علم الله تعالى أنه لا يكون شراً كان أو خيراً، قبيحاً كان أو حسناً، طاعةً كانت أو معصية^(٢)، فالله تعالى لما علم أن يوجد من فرعون الكفر لا الإيمان أراد منه الكفر لا الإيمان، وكذا من سائر العصاة والكفرة.

والمعتزلة يزعمون: أن ما أمر الله تعالى به أراد وجوده وإن علم أنه لا يوجد، وما نهى عنه أراد أن لا يوجد وإن علم وجوده!! فلما أمر فرعون بالإيمان أراد منه الإيمان، ولما نهاه عن الكفر لم يرد منه الكفر!!

(١) ومذهب الإمام الأشعري - رضى الله عنه - أن الأمر بالشئ أيضاً يخالف معنى الإرادة، فإن الله تعالى أمر أبا جهل بالإيمان ولم يرد حصوله منه، وقد يرد الأمر ولا يؤمر به مثل كفر أبى جهل نفسه، فقد أراد الله كفره غير أنه لم يأمره به قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾، وحكى عن القاضي عبد الجبار المعتزلى أنه دخل على صاحب بن عباد وعنده الإمام أبو إسحاق الإسفراينى - وهو أشعري كبير - فقال: سبحان من تنزه عن الفحشاء، فقال الإمام الإسفراينى على الفور: سبحان من لا يجرى فى ملكه إلا ما يشاء، فقال عبد الجبار: أفريد ربنا أن يعصى؟ فقال الإمام الإسفراينى: أفيعصى ربنا كرهًا؟!

قال العلامة محمد الأمير: ولا يلزم من تعلق الإرادة بوجود شئ تعلقها بالإتعام على صاحبه فليفهم. فكلام الشيخ النسفى الوارد فى شرحه افتقر إلى إيضاح ما به من إجحاف لمعنى كلام الإمام الأشعري - رضى الله عنه - ومن تبعه من العلماء الذين بالغوا فى إثبات التنزيه له سبحانه وتعالى. انظر "حاشية العلامة محمد الأمير" على شرح الشيخ عبد السلام اللقانى لـ "جوهر التوحيد للإمام اللقانى" مع زيادة وتصرف يسير.

(٢) وباقى الجملة محذوف إما سهواً أو اكتفاءً بما سبق.

ثم هذه المسألة هي غير مسألة خلق الأفعال، على ما مر يثبت ما يثبت به تلك المسألة.

ثم إن السلف تكلموا فيها بطريق الأصالة، فتبعهم في ذلك، فنقول: إن المعتزلة يتعلقون بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] أخبر أنه خلقهم ليعبدوه، وعندكم ما خلق الكفرة ليعبدوه، بل ليكفروا به، وهو خلاف النص، والمعقول لهم أن الكفر والمعاصي سفة، ومريد السفة سفيه في الشاهد وكذا في الغائب^(١)، وكذات أفعال العباد ما هو شتم الله تعالى والافتراء عليه، ومريد شتم نفسه والمتعرض له سفيه، ولأن الأمر بما لا يريده الأمر سفة، وكذا إرادة ما لا يرضى به، ولأن العبد ما لا يمكنه الخروج عن إرادة الله تعالى عندكم، وفيه جعل العباد مجبورين، وهو باطل.

ولأهل الحق قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُمَلِّ لَهُمْ لِيَزدَادُوا إِثْمًا﴾ [آل عمران: ١٧٨] أخبر أنه أراد بإثمتهم ازدياد الإثم، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، ومن ذرأه لجهنم أراد منه ما يصير بإدخاله ما ذرئ له عادلاً لا ظالماً، وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥] أخبر أنه يريد ضلال بعض، ويجعل ما به يحصل ضلاله وهو ضيق القلب، وقوله تعالى - خبراً عن نوح

(١) قياس الشاهد على الغائب قياس مع الفارق، فإن الله لا يسأل عما يفعل وهم يسألون، وأفعاله تعالى بحكمة وعدل وفضل، وإن كان ظاهرها غير معقول عندنا، وذلك - والله أعلم - هو سر القدر الذي لم يطلع عليه أحدًا كما ورد عن سيدنا علي بن أبي طالب - رضى الله عنه.

عليه السلام: ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نَصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أُنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: ٣٤] أخبر نوح أن الله تعالى يريد أن يغويهم، والمعتزلة يخالفون ويقولون: "لا يريد أن يغويهم"!!

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [النحل: ٩]، وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩]، وعندهم ما شاء إيمان من في الأرض وما آمنوا!! وهو تكذيب الله تعالى في خبره، وهو كفر، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا﴾ [الأنعام: ١٠٧]، وعندهم شاء، ومع ذلك أشركوا!! ومنه تكذيب الله تعالى في خبره. وفي الآيات كثرة، وفي هذا القدر كفاية.

والمعقول أن الله تعالى لو شاء من الكافر الإيمان، والكافر شاء من نفسه الكفر، وكذا إبليس شاء منه الكفر، لكانت مشيئة الكافر ومشيئة إبليس أنفذ من مشيئة الله تعالى، وهو أمارة العجز، وفي تجويز هذا إبطال ما مر من دلالة التمانع، وهو يؤدي إلى تصحيح مذهب الثنوية^(١)، وإبطال توحيد الصانع.

(١) وهم القائلون بأن للكون أصليين، وسبق الكلام عليهم.

واعترض المعتزلة على قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ لَهَذَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾

[النحل: ٩]، وما ذكرنا بعدها من الآيتين: أن المراد من المشيئة المذكورة في الآيات مشيئة الجبر، وبهذا يعترضون أيضًا على المعقول أن انعدام ما يشاء ووجود ما لا يشاء إنما يدل على الضعف أن لو لم يكن له قدرة إيجاد ما يشاء ودفع ما لا يشاء، وله قدرة إيمان كل كافر جبرًا، وقدرة دفع كفر كل كافر جبرًا، ومن هذا وصفه لا يوصف بالضعف.

هذا اعتراض فاسد فإنهم إذا سئلوا عن تفسير مشيئة الجبر زعم أبو هذيل العلاف^(١) ومن تابعه: أن تفسير ذلك أن يخلق الله تعالى فيهم الإيمان، ويندفع الكفر. وهذا على أصولهم غير مستقيم؛ لأن المؤمن عندهم: فاعل الإيمان، والكافر: فاعل الكفر؛ ولهذا أبوا أن يكون الله تعالى خالقًا لأفعال الخلق؛ إذ لو فعل لكان هو الكافر العاصي!! فعلى هذا لو خلق إيمانهم لكان هو المؤمن لا الكفرة، وهو تعالى أراد إيمانهم لا إيمان نفسه، فلم ينفذ بهذا مشيئته، ولصار بذلك الإيمان هاديًا نفسه مؤتيًا نفسه إيمانها لا كل نفس.

(١) أبو الهذيل: هو حمدان بن الهذيل العلاف، شيخ المعتزلة، ومقدم الطائفة، ومقرر الطريقة، والمناظر عليها، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل بن عطاء، ويقال: أخذ واصل عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، ويقال: أخذه عن الحسن بن أبي الحسن البصري، وانفرد عن أصحابه بعشر قواعد، والأولى: أن الله تعالى عالم بعلم، وعلمه ذاته!! قادر بقدرة، وقدرته ذاته!! حي بحياة، وحياته ذاته!! وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن الذات واحدة لا كثرة فيها بوجه.... إلخ. انظر "الملل والنحل" للشهرستاني.

وزعم الجبائى^(١): أن تفسير مشيئة الجبر أن يخلق فيهم علماً ضرورياً لصحة الإيمان، فيؤمن حينئذ. وهذا أيضاً فاسد؛ لأن العلم بصحة الإيمان لا يوجب حصول الإيمان لا محالة؛ لأن العلم غير الإيمان، ووجود أحد المتغايرين لا يوجب وجود الآخر لا محالة. يحقّقه: أن أهل العناد كانوا يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ولم يؤمنوا، وقال الله تعالى: ﴿وَإِنْ يَرَوْا كَلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا﴾ [الأنعام: ٢٥]. قال: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ﴾ إلى قوله: ﴿مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا﴾ [الأنعام: ١١١].

وزعم ابنه أبو هاشم^(٢): أن معنى مشيئة الجبر أن يخلق الله تعالى له العلم الضرورى أنه لو لم يؤمن يُعَذَّب عذاباً شديداً. وهو أيضاً باطل؛ لأن أهل العناد كانوا يعلمون أنهم لو لم يؤمنوا لخدوا فى النار، ومع ذلك لم يؤمنوا. ثم عندهم: أن الله تعالى قادرٌ على الظلم والكذب والسّفه، ولو فعل شيئاً منه لبطلت ألوهيته، وزوال الربوبية ضررٌ عظيمٌ. فعلى تأويله يكون الله تعالى مجبوراً على العدل والصدق والحكمة. وهذا كفرٌ صريحٌ. ونقول: إن مشيئة الله تعالى أن يوجد منهم إيماناً اختياري يستحقون به الثواب، ويندفع به عنهم العذاب، والإيمان الحاصل جبراً غير ما هو المراد، فدلّ أن الحجة بالآيات والمعقول لازمة، والاعتراض على ذلك كله باطل، وبالله المعونة. يحقّقه: أن الأمة بأسرهم يقولون: "ما شاء الله تعالى كان، وما لم يشأ لم يكن"، وهذا إجماع منهم على صحة ما

(١) سبقت الإشارة إليه.

(٢) سبقت الإشارة إليه.

ذهبنا إليه، وبطلان قول المعتزلة، وهذا الكلام لا يحتمل تأويل مشيئة الجبر، فإنه إن استقام في أحد شطريه وهو قولهم: "ما شاء الله كان"، لم يستقم في الشطر الآخر وهو قولهم: "وما لم يشأ لم يكن"؛ لأنه لم يشأ الأفعال الاختيارية التي هي الطاعات جبراً، ومع ذلك كانت، والله تعالى الموفق.

والذي يؤيد ما ذهبنا إليه أن الله تعالى لما عرف من فرعون أنه يكفر ولا يؤمن، فلو أراد منه أن يؤمن ولا يكفر لأراد وجود ما لو حصل لصار هو جاهلاً، فيصير مرتدّاً بتجهيل نفسه، وزوال ربوبيته، وكذا أخبر أنه يملأ من جهنم من الجنة والناس أجمعين، ولو أراد منهم الإيمان دون الكفر لأراد^(١) أن لا يتحقق خبره، ويكون به كاذباً، أو أراد ما يصير بتحقيق إخباره ظالماً، فصار مريدّاً جهل نفسه وكذبه وظلمه، وهو كله سفه، ولا يعترض على هذا بالأمر بالإيمان والنهي عن الكفر. وفيه أيضاً أمر بتجهيل نفسه ونهي عن تصديقه؛ لأننا نقول: الأمر والنهي كل واحد منهما لتحقيق علمه؛ لأنه ما أمر الكافر بالإيمان ليؤمن، وما نهى عن الكفر لينتهى، بل يجب الإيمان، ويحرم الكفر، فيترك الإيمان الواجب، ويقدم على الكفر المنهى؛ فيستحق بذلك العقاب، فتحقق علمه أنه يترك الإيمان الواجب، ويرتكب الكفر المحذور؛ ويصير بذلك أهلاً للتخليد في النار فيتحقق علمه وإخباره. فإذا كل ذلك لتحقيق علمه وخبره، وإن جهلت المعتزلة ذلك، والله الموفق.

(١) في المخطوط (لقد أراد).

ولا تعلق لهم بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]؛ لأن أهل التأويل قالوا: "إلا ليكونوا عبادًا لي"، وهم كانوا عبادًا له. يؤيد هذا التأويل: أن على هذا التأويل يمكن إجراء الآية على العموم، ولو حملت على العبادة الاختيارية لما أمكن ذلك لخروج الصغار والمجانين عن عمومها؛ لأنهم لم يخلقوا للعبادة.

وقال كثير من أهل التأويل: قوله: ﴿إِنَّا لَنِعْبُدُونَ﴾، أى: إلا أمرهم بالعبادة. وعلى هذا التأويل لا تعلق لهم بها، على أنا نقول: خصّ الصبيان والمجانين عن الآية. فيُخصّ المتنازع فيه بما ذكرنا من الدلائل، وبقيت الآية محمولة على من علّم منهم الإيمان والعبادة.

وشبهتهم المعقولة أن مرید السّفة سفيه فاسد؛ لأن السفیه من ليس لفعله عاقبة حميدة. وإذا كان لإرادة السفیه عاقبة حميدة وهى تحقیق العلم والخبر كانت حكمة.

ومرید شتم نفسه إنما يكون سفيهاً لأنه يلحق به عار الشتم؛ لأنه لم يقم دلالة براءته عما شتم به، فيكون مریداً للحق العار بنفسه، فيكون سفيهاً، والله تعالى أقام دلالة براءته عما شتم به، فلا يلحق به عار، بل يلحق عار الكذب بشاتمه الذى هو عدوه، وإرادة إلحاق العار بعدوه حكمة، وليست بسفه، فمن قاس مرید إلحاق العار بنفسه فى جعلهما سفيهين فهو جاهل بالمقايسة.

وشبهتهم الثانية فاسدة أيضاً لما مرّ أن الأمر بما لا يريده ليجب عليه، فيتحقق به علمه، وإرادته حكمة.

يحققه: أن من يلام على عقوبة عبده فيعتذر فيقول: "إنه يعصينى، ولا يطيعنى فيما أمر به؛ فلهذا أعاقبه به" ثم أراد تصديق نفسه فى هذا عند لائمه، فأمر عبده بفعل، فإنه يريد أن لا يفعل، ويكون به حكيمًا. ولو أراد أن يفعل ما أمر به فى هذه الحالة، فهو سفيه، وإرادة ما لا يرضى به حكمة إذا كانت تحت الإرادة حكمة. وفيما نحن فيه تحتها حكمة، وهى: تحقيق ما علم على ما علم.

وشبهتهم أن للعباد لا يمكنهم الخروج عن إرادة الله تعالى، فتؤدى إلى جعل العباد مجبورين، قلنا: لا يصيرون مجبورين؛ لأنه تعالى أراد منهم الأفعال الاختيارية، فلا يصيرون بها مجبورين، كما أنهم لا يصيرون بعلمه مجبورين وإن كان الخروج عن علم الله تعالى محالًا، وإن الله تعالى علم أنهم يفعلون ما يفعلون باختيارهم، فكذا هذا، والله الموفق، فدل أن ما تعلقوا به من الشبهة فاسد، وما ادعوا ممنوع، والله الموفق.

فصل

في القضاء والقدر وثبوت كون أفعال الخلق مخلوقة لله تعالى

ثبت القضاء والقدر، إذ المراد من قول أهل الحق: "أن العاصي بقضاء الله تعالى"، أى: بخلقه؛ إذ القضاء يذكر ويراد به الفعل، قال أبو دويب:

وَعَلَّتْهُمَا مَسْرُودَتَانِ ^(١) قَضَاهُمَا دَاوُدُ أَوْ صَنَعَ السَّوَامِعِ تَبَعِ ^(٢)

أى: صنعهما وأحكم صنعتهما. ثم القضاء لفظ مشترك يذكر ويراد به الأمر. قال الله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] أى: أمر ربك. ويذكر ويراد به الإعلام. قال الله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ﴾ [الإسراء: ٤] أى: أعلمناهم. وله معانٍ آخر غير أن مرادنا من ذكر ما ذكرنا ^(٣) الفعل.

وأما القدر فهو على وجهين:

أحدهما: الحد الذى يخرج عليه الشئ، وهو جعل كل شئ على ما ينبغى أن يكون عليه، ويقدر كل شئ على ما هو الأولى به.

والثانى: ثبات ما يقع عليه كل شئ من زمان أو مكان، وما له من الثواب والعقاب، وكل ذلك ثابت فى أفعال الخلق بإثبات الله تعالى

(١) المسرودتان: مفرداها مسرودة، وقيل: مسرودة - بالتشديد - وهو درع تتداخل فيه الحلق بعضها فى بعض. انظر "مختار الصحاح".

(٢) البيت من بحر الكامل ووزنه: (متفاعلن متفاعلن متفاعلن) مرتين.

(٣) فى الأصل زيادة (من) فى هذا الموضع.

على ما مر في مسألة خلق الأفعال، والمعتزلة يقولون: "إن المعاصي ليست بقضاء الله وقدره!" وتعلق الكعبي^(١) بقول النبي ﷺ: «من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليطلب رباً سواي»^(٢) قال: والكفر غير مرضي!!

وهذا التعلق منه جهل، فإن عندنا: الكفر مقضي الله تعالى لا قضاؤه، ونحن نرضى بقضاء الله تعالى وجعله الكفر باطلاً، ولا نرضى بأن يكون المقضي صفةً لنا على أن حقيقة الخبر في الأمراض والمصائب؛ إذ هي التي ربما لا يرضى بها من قضى عليه بها، فأما الكفر ممن قضى به عليه فهو يرضى به أشد الرضا، ويتمسك به أشد التمسك، فلم يكن الخبر وارداً فيه.

ثم المعتزلة لا يرضون بالأمراض والمصائب إلا بعوض، فليطلبوا رباً سوى الله تعالى، ثم الكعبي سمع هذا الخبر الغريب ولم يسمع ما استفاض نقله واشتهر فيما بين النقلة بل في جميع الأمة وهو قوله ﷺ: «القدر خيره وشره من الله تعالى»^(٣)، على ما مر في مسألة خلق الأفعال ومسألة الإرادة، والله الموفق.

(١) سبقت ترجمته.

(٢) أخرجه الطبراني في "المعجم الكبير" بلفظ (فليتمسك)، وابن عساكر عن سعيد بن زياد بن أبي هند الداري.

(٣) وفي حديث جبريل في صحيح البخاري: «وأن تؤمن بالقدر خيره وشره».

فصل

في الهدى والإضلال وثبوت خلق الأفعال

يثبت أيضاً مسألة الهدى والإضلال؛ إذ الهدى خلق فعل الاهتداء، والإضلال خلق فعل الإضلال وهو المعنى بقولنا: "يضل الله من يشاء، ويهدي من يشاء" دون هدى بيان الطريق فإن ذلك ثابت على العموم^(١)، وابتداء الدليل في مسألة قوله: «يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» [فاطر: ٨]، وقوله: «وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» [البقرة: ٢٧٢]، وقوله: «وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا» [السجدة: ١٣]، وقوله: «وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ» [النحل: ٩]، وفي آيات كثيرة يطول ذكرها تعدادها وإحصاؤها.

وللمعتزلة للآيات تأويلات أعرضنا عن ذكرها والجواب عنها مخافة الإطالة، واتكالا على ما أودع في مسألة خلق الأفعال، والله تعالى الهادي.

(١) أى: المقصود من قوله تعالى: «إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاكَرُوا وَإِنَّمَا كَفَرُوا» [الإنسان: ٣] ومن قوله تعالى: «وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ» [البلد: ١٠] فهذه هي الهداية العامة أن يبصر كل إنسان بالإيمان والكفر حتى يختار أيهما شاء.

فصل

فى إبطال القول بالأصلح وثبوت مسألة خلق الأفعال وكون الكفر

والمعاصى مخلوقة لله تعالى وإن كان يتضرر بهما الكفار والعصاة

ثبت أن الأصلح ليس بواجب على الله تعالى ولا^(١) هو المصلحة، ويظهر بطلان قول المعتزلة: "أن ما هو الأصلح للعبد يجب على الله تعالى أن يفعل بالعبد، ولو لم يفعل ما^(٢) لا يتضرر به لو فعل وينتفع به العبد، فلو لم يفعل لما انتفع هو به ولتضرر العبد لكان بخيلاً سفيهاً، ثم عندنا على هذا: فى مقدور الله تعالى لطف لو فعل بالكفار لآمنوا غير أنه لم يفعل، ولو فعل كان تفضلاً، ولما لم يفعل كان عادلاً لا ظالماً؛ لأنه تعالى ما منع الحقَّ المستحقَّ للغير عليه.

وعند المعتزلة: ليس فى مقدوره ذلك، فلو كان ذلك فى مقدوره ولم يفعل كان بخيلاً ظالماً جائراً.

ولأهل الحق الآيات التى ذكرناها فى مسألة الإرادة والهدى والإضلال؛ إذ فى بعضها فعل ما ليس بأصلح، وفى بعضها الامتناع عما فيه الأصلح، وجميع ما ذكرنا من الدلائل فى مسألة خلق الأفعال ثابتة ههنا؛ إذ هى عين تلك المسألة؛ لأنه لما كان خالقاً للكفر والمعاصى - وذلك شر لهم، وليس لهم فيه مصلحة - ثبت أن الأصلح ليس بواجب

(١) قوله (ولا...): أى: وليس هو المصلحة، فإن (لا) هنا بمعنى (ليس).

(٢) فى المخطوط (معاً أنه) ولعله سهو من الناسخ، وفى العبارة اضطراب كما هو واضح.

على الله تعالى، ولا هو المصلحة، وأنه قد يفعل ما ليس بأصلح لهم؛
ولأن القول بما قالت المعتزلة إبطال منة الله تعالى على عباده بالهداية؛
إذ فعل ما فعل على طريق قضاء حق واجب عليه - ولا منة فى هذا،
ولا اتصال - فيكون الله تعالى بقوله: «وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ»
[البقرة: ١٠٥]، وما ذكره من مننه على عباده مخطئاً متصفاً؛ إذ لا
إفضال ولا منة فى قضاء حق مستحق عليه، وكذا - على زعمهم - ليس
لله تعالى على النبی محمد ﷺ نعمة ومنة، وليست تلك على أبى جهل -
لعنه الله - إذ فعل بكل منهما ما فى مقدوره من الأصلح له، وكذا فيه
تسفيه الله تعالى فى طلب شكر ما أدى إليهم؛ إذ هو مستحق على قضاء
الحق دون الإفضال^(١)، وكذا فيه أن إمامة الرسل والأنبياء عليهم السلام
كان أصلح لهم وللمؤمنين من إيقائهم، وإيقاء إبليس وجنوده أصلح لهم
وللخلق من إمانتهم، وكذا فيه القول بتناهى قدرة الله تعالى حيث لا يقدر
على أن يفعل بأحد أصلح مما فعل، ولم يبق فى مقدوره ولا فى خزائن
رحمته أنفع لهم مما أعطاهم، وكل هذا كفرٌ وضلال، وبالله العصمة عن
كل ضلالٍ وبدعة.

ثم يقال لهم: هل رأيتم إنساناً أمضى^(٢) عمره فى الإسلام ثم ارتد
عنه بعد ذلك؟ فلا بد أن يقولوا: "لا"، فنقول: أى الأمرين أصلح له؟
الإمامة قبل أن يرتد بساعة ليختم بالإسلام والسعادة، أم البقاء إلى أن

(١) فى المخطوط (على الإفضال دون قضاء الحق) وهو سهو من الناسخ، وما أثبتته الصحيح
تبعاً للسياق السابق له.

(٢) فى الأصل (رحى) وليس له معنى.

ارتد؟ فإن قالوا: "الإماتة كان أصلح له"؛ فقد أقرّوا بأنه ترك الأصلح وفعل ضده. وإن قالوا: "كان الإبقاء أصلح له من الإماتة على الإسلام"؛ ظهر عنادهم ومكابرتهم، وصارت عقولهم ضُحْكة^(١) للعوام.

ثم يقال لهم: رأيتم صبيّاً مات في صغره، والآخر عاش حتى بلغ وأسلم وختم له بالإسلام، والآخر بلغ وكفر وارتد بعد الإسلام؟ فلا بد من "نعم"^(٢)؛ قيل لهم: أبقى الذي علم أنه أسلم وختم له بالإسلام، فإن قالوا: لأنه أصلح له فإنه ينال بإسلامه وما أتى به من الطاعات الثواب العظيم. قيل: فلم لم يبق الذي أماته صغيراً؟ فإن قالوا بأن ذلك أصلح له لأن الله تعالى علم أنه لو بلغ لكفر واستحق الخلود في النار، فكانت الإماتة له في حالة الصغر أصلح له. قيل: ولم لم يمت الذي علم أنه يرتد - بعد بلوغه - عن الإسلام كما أمات هذا الصغير؟ ولا انفصال لهم عن هذا البتة، وما يزعمون من أن^(٣) منع الأصلح بخل، فاسدٌ لأننا بينّا بالدليل أن الله تعالى فعل ذلك، ولو كان بخلاً لما فعل؛ ولأن منع ما كان منه حكمة - وهو حق المانع لا حق غيره قبله - لن يكون بخلاً، بل يكون عدلاً، ثم الجود إنما يتحقق بالإفضال لا بقضاء الحق المستحق. وعند المعتزلة: لا إفضال، بل كان ذلك قضاء حق واجب عليه. فلن يتصور عندهم تحقيق

(١) يقال: رجل ضُحْكة - بفتح الحاء المهملة - أي كثير الضحك، والضُحْكة - بالسكون - الذي يضحك منه. انظر "مختار الصحاح".

(٢) في الأصل (بلى)، وإنما يؤتى بها في جواب السؤال المنفي مثل (أليس)، (ألم)... إلا أن يكون على تقدير ألم تروا...؟ فيصح الجواب بـ (بلى).

(٣) في الأصل (أنه).

الجود، وفيما قلنا إثبات الجود، فهو تعالى بما يعطى متفضل جوداً محسن، وبما يمنع مما هو حقه لا حق غيره قبله عادل، والله الموفق.

ثم نقول لهم: أليس أن الله تعالى يؤلم الأطفال، وذلك مما يضرهم، فكان تركه أصلح لهم؟ فزعموا أن ذلك أصلح لهم؛ لأنه يعطيهم الثواب الدائم على ذلك عوضاً عنه، فصار مصلحة لهم، كحجامة الوالد المشفق ولده. قيل: إن الله تعالى قادر على أن يعطيهم في الدار الآخرة ما يعطيهم بدون سابقة الإيلاء، فكذا الإعطاء بذلك أنفع لهم وأصلح، بخلاف الأب؛ لأنه لا يقدر على إثبات الصحة ودفع المرض إلا بالحجامة، حتى إنه لو كان قادراً على الصحة ودفع المرض بدون الحجامة ومع ذلك ألمه بالحجامة لم يُعَدَّ ذلك منه مصلحة. فإن قالوا: نعم الله تعالى يقدر على ذلك، ولكن إعطاءهم النعمة في الآخرة عوضاً عما لحقه من الألم، كان أصلح له من الإعطاء بدون سابقة الإيلاء، لأن ما كان جارياً مجرى الأعواض لا يتمكن فيه المنّة المنقصة للنعم، وما كان تفضلاً يتمكن فيه المنّة المنقصة للنعم، وكان الثابت بطريق العوض ألدّ وأشهى، قيل لهم: لحوق المنّة إنما ينقص النعمة إذا كان مما يساوى المنعم عليه ويوازيه في الرتبة؛ فيشق على المنعم عليه تحمّل منته والخضوع له. فأما المنّة من الله تعالى فمما تزيد في النعمة طيباً وتلذذاً للمنعم عليه بامتثانه عليه. يحققه أن ملكاً من الملوك لو خلق على واحد من كبراء أهل مملكته، كان ذلك ألدّ عنده وأشهى مما لو اشتراه بعوض يماثله لما أن لا يشق على الطبايع تحمّل المنّة من الملوك، ولا تكره نفوسهم الخضوع لهم، ففي حق

الله تعالى أولى أن يكون الأمر كذلك. والذي يؤيد هذا أن تحمل المنة من الله تعالى لو كان يوجب تنقيص النعم لما مَنَّ الله تعالى على عباده بالهداية لما فيه من تنقيص النعم، وهدم الصنيعة - أى الإحسان - وكانت نعمة الهداية منقصةً على الناس حيث مَنَّ الله تعالى بقوله: ﴿بَلِ اللّٰهُ يَمْنُ عَلَيْهِمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ﴾ [الحجرات: ١٧].

وفى الجملة هذا كلام لا يستجيز من عرف الله أن يخطر بباله فضلاً عن التكلم به، غير أن من دأب المعتزلة أنهم لا يبالون عن التمسك بما فيه الانسلاخ عن الدين، وإبطال المعارف، وجحد الحقائق عند رجائهم الوصول به إلى ترويج أباطيلهم - عصمنا الله تعالى عن ذلك - على أن كثيراً من الأطفال الذين تألموا فى صغرهم ماتوا على الكفر، ولا ينالون العوض فى الآخرة، وكان الله تعالى عالماً بعواقب أمورهم، فكان بإيلاهم من علم منه أنه لا ينال العوض فى الآخرة ظالماً، على أن ما كان ظلاماً، بغير عوض ينعد ظلاماً إلى أن يرضى من له الحق بالعوض، فيكون الله تعالى بالإسلام ظالماً إلى أن يزول أثر ذلك الظلم بإيصال العوض، ورضا من له العوض بكونه عوضاً، وفيه تحقيق الظلم من الله تعالى، وهو كفر، وبالله العصمة والنجاة عن كل ضلالة.

ولأهل الحق الآيات التى ذكرناها فى مسألة الإرادة والهدى والإضلال؛ إذ فى بعضها فعل ما ليس بأصلح، وفى بعضها الامتناع عما فيه الأصلح، وجميع ما ذكرنا من الدلائل فى مسألة خلق الأفعال ثابتة ههنا؛ إذ هى عين تلك المسألة؛ لأنه لما كان خالقاً للكفر والمعاصى،

وذلك شرٌّ لهم، وليس فيه مصلحة؛ ثبت أن الأصلح ليس بواجب على الله تعالى ولا هو المصلحة، وأنه قد يفعل ما ليس بأصلح لهم؛ ولأن القول بما قالت المعتزلة إبطال منَّة الله تعالى على عباده بالهداية، إذ فعل ما فعل على طريق قضاء حق واجب عليه، ولا منَّة في هذا ولا إفضال؛ فيكون الله تعالى بقوله: ﴿وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [البقرة: ١٠٥] وما ذكر من مننه على عباده مخطئاً متصلاً، إذ لا إفضال ولا منَّة في قضاء حق مستحق عليه، وكذا على زعمهم ليس الله تعالى على النبي ﷺ نعمة ومنَّة ليست^(١) على أبي جهل - لعنه الله - إذ فعل بكل منهما ما في مقدوره من الأصلح له، وكذا في تسفيه الله تعالى في طلب شكر ما أدى إليهم؛ إذ هو مستحق على الإفضال دون قضاء الحق، وكذا فيه أن إمارة الرسل والأنبياء عليهم السلام كان أصلح لهم وللمؤمنين من إيقائهم، وإيقاء إبليس وجنوده أصلح لهم وللخلق من إماتهم، وكذا فيه القول بتناهي قدرة الله تعالى حيث لا يقدر على أن يفعل بأحد أصلح مما^(٢) فعل، ولم يبق في مقدوره ولا في خزائن رحمته أنفع لهم مما أعطاهم، وكل هذا كفر وضلال، وبالله العصمة عن كل ضلال وبدعة.

ثم يقال لهم: هل رأيتم إنساناً أمضى^(٣) عمره في الإسلام ثم ارتد عنه بعد ذلك؟ فلا بد من أن يقولوا: نعم^(٤) فنقول: أي الأمرين أصلح له،

(١) في هذا الموضع لفظ يشبه (تلك).

(٢) في المخطوط (بما)، والصحيح (مما).

(٣) في المخطوط (رحى)، ولعل المثبت الصحيح أو أراد (راح).

(٤) في المخطوط (بلى)، والمثبت الصحيح كما تقدم في غير هذا الموضع.

الإمامة قبل أن يرتد بساعة ليختم بالإسلام والسعادة أم البقاء إلى أن ارتد؟
فإن قالوا: الإمامة^(١) كان أصلح له من الإمامة على الإسلام، ظهر عنادهم
ومكابرتهم، وصارت عقولهم ضحكة للعوام.

ثم يقال لهم: رأيتم^(٢) صبيّاً مات في صغره، والآخر عاش حتى
بلغ وأسلم وختم له بالإسلام، والآخر بلغ وكفر وارْتَد بعد الإسلام؟ فلا بد
من "نعم"^(٣). قيل لهم: أبقى الذي علم أنه أسلم ويختم له بالإسلام، فإن
قالوا: لأنه أصلح له، فإنه ينال بإسلامه وما أتى من الطاعات الثواب
العظيم. قيل: فلمَ لم يبق الذي أُماتَه صغيراً؟ فإن قالوا: بأن ذلك أصلح
له؛ لأن الله تعالى علم أنه لو بلغ لكفر واستحق الخلود في النار، فكانت
الإمامة له في حالة الصغر أصلح له، قيل: ولمَ لم يمِت الذي علم أنه يرتد
بعد بلوغه عن الإسلام كما أُمات هذا الصغير؟ ولا انفصال لهم عن هذا
اللبّة، وما يزعمون أنه منع الأصلح بخلّ فاسد؛ لأننا بينّا بالدليل أن الله
تعالى فعل ذلك، ولو كان بخلّاً لما فعل، ولأن منع ما كان منه حكمة
وهو حق المانع لا حق غيره قبله، لن يكون بخلّاً بل يكون عدلاً. ثم
الجود إنما يتحقق بالإفضال لا بقضاء الحق المستحق، وعند المعتزلة لا
إفضال بل كان ذلك قضاء حق واجب عليه، فلن يتصور عندهم تحقيق

(١) أي: الإمامة حال الردة عن الإسلام.

(٢) يعني: هل رأيتم؟

(٣) في المخطوط (بلى)، والمثبت الصحيح إلا أن يكون السؤال مقدراً في معنى: (ألم تسروا...)

فيكون الجواب: (بلى).

الجود، وفيما قلنا إثبات الجود، فهو تعالى بما يعطى متفضل جوداً، وبما يمنع مما هو حقه لا حق غيره قبله عادل، والله الموفق^(١).



(١) يوجد في هذا الموضع كلام مكرر في غير موضعه فحذفته، وهو الكلام على إسلام الأطفال المتقدم الذكر.

فصل

فى إثبات عذاب القبر للكافرين ولبعض العصاة من المؤمنين، والإنعام لأهل

الطاعة فى القبر

وسؤال منكر ونكير ثابت لورود الدلائل السمعية فى ذلك من قوله تعالى: «النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا» [غافر: ٤٦] وليس ذلك إلا عذاب القبر، وقال الله تعالى فى قوم نوح عليه السلام: «أَغْرِقُوا فَاذْخُلُوا نَارًا» [نوح: ٢٥]، والفاء للترتيب والتعقيب بلا تراخ، فيكون ذلك فى الدنيا. والمروى عنه ﷺ: أنه مرَّ بقبرين جديدين، فقال: «إنهما ليعذبان، وما يعذبان بأكبر، أما أحدهما: فإنه كان لا يستنزه من البول، والآخر: كان يمشى بالنميمة»^(١) والخبر المعروف فى الملكين اللذين يسألان الميت ومعهما مرزبانان، وقول عمر - رضى الله عنه - على إثر ذلك: أو يكون معى عقلى؟ قال: "بلى" قال: يا رسول الله فإذا أكفاهما.^(٢)

والدعاء المتوارث فى الأمة من غير نكير، وقوله: "وقنا عذاب القبر"، و"عذاب النار"، ولا معنى لإنكار جهنم^(٣)، وبعض المعتزلة

(١) أخرجه البخارى ومسلم فى صحيحيهما.

(٢) أخرجه الحكيم الترمذى فى "توادر الأصول من حديث عبد الله بن عمر عن عمر بن الخطاب - رضى الله عنهما، وفيه: "أكفياهما"، والمثبت الصحيح.

(٣) جهنم: هو ابن صفوان، ظهرت بدعته بترمذ، وقتله مسلم بن أخوذ المازنى بمرور فى آخر ملك بنى أمية، وافق المعتزلة فى نفى الصفات الأثرية، وزاد عليهم أشياء، وهو من الجبرية الخالصة. انظر "الملل والنحل".

أنكر^(١) ذلك، وتعليلهم أن تعذيب من لا حياة له والسؤال له^(٢) والجواب منه مستحيل وهو غير مستحيل^(٣) لما أن ذلك لما ثبت بالدلائل التي لا وجه إلى ردها، ومن الممكن أن يعيد الله تعالى نوع حياة مقدار ما يتألم به ويتلذذ ويُعَلَّم أن الواجب تلقى الدلائل بالقبول، ويثبت ذلك على وجه الممكن. ثم لم يثبت دليل على أنه تعالى يقيم به نوع حياة بلا إعادة الروح، أو يعيد إليه الروح، فيتوقف في ذلك، فأما إثبات حياة ما فلا توقف فيه لمشايخنا، فإن تعذيب من لا حياة له غير مستقيم عندنا، فإن الحياة عندنا شرط لثبوت العلم، خلافاً للكرامية والصالحية، وهم أتباع الحسن الصالح^(٤)، فيكون القول بإثبات عذاب القبر بدون الحياة على قول هؤلاء، والله الموفق.

(١) لفظ (أنكر) ساقط من المخطوط.

(٢) في المخطوط (عنه)، والصحيح (له).

(٣) إضافة يتحتم إلحاقها ليتم المعنى المراد.

(٤) الصالحية: هم أصحاب صالح بن عمر الصالح، ومحمد بن شبيب، وأبو شمر، وغيلان، كلهم جمعوا بين القدر والإرجاء، وانفردوا عن المرجنة بأشياء، فأما الصالحى فقال: الإيمان هو المعرفة بالله تعالى على الإطلاق، وهو أن للعالم صانعاً فقط، والكفر هو الجهل به على الإطلاق، وزعم أن الصلاة ليست بعبادة الله تعالى، وأنه لا عبادة له إلا الإيمان به وهو معرفته - سبحانه هذا بهتان عظيم. انظر "الملل والنحل".

فصل

في وعيد فساق المسلمين

اختلف الناس في العصاة من أهل القبلة في أسمائهم وأحكامهم، فزعم جمهور الخوارج أن كل من عصى صغيرة كانت المعصية أو كبيرة، فاسمه الكافر لا المؤمن، وحكمه أنه يخلد في النار في الآخرة. أما الحكم فلقوله تعالى: «وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا» [النساء: ١٤]، والذنوب كلها في تحقيق اسم العصيان واحد، فأما الاسم فلقوله تعالى: «وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» [آل عمران: ١٣١]، لما كان النار معدة^(١) للكافرين، فكل من أوعِدَ بها فهو كافر، وقوله: «وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» [المائدة: ٤٤]، والمعتزلة يقولون: إن كانت المعصية كبيرة فاسم مقترفها الفاسق، لا المؤمن ولا الكافر، فيخرج بها صاحبها عن الإيمان ولا يدخل في الكفر، فيكون له منزلة بين منزلتين، لما أن الناس اختلفوا فيه، منهم من قال: إنه مؤمن بما معه من التصديق، وفاسق بما اقترف من الذنب، وهو قول الجماعة^(٢)، ومنهم من قال: إنه كافر وهو فاسق، وهو قول الخوارج، ومنهم من قال: إنه منافق وهو فاسق، وهو قول الحسن

(١) في المخطوط (معتدة) والصواب المثبت.

(٢) وهذا قول الأشاعرة أهل السنة والجماعة.

البصري^(١) ومن تابعه، فاتفقت الأمة على إطلاق اسم الفاسق، واختلفوا فيما وراء ذلك، فأخذنا بالمتفق وتركنا ما اختلفوا فيه، فقلنا: إنه فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق، وحكمه أنه يخلد في النار إن مات قبل التوبة^(٢) لقوله تعالى: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا» [النساء: ٩٣]، وقوله: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا» [النساء: ١٠]، وقوله تعالى: «أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ» [السجدة: ١٨]^(٣) جعل الفاسق بمقابلة المؤمن، وجعل الفاسق قسماً^(٤) والمؤمن بمقابلته قسماً، دل أن الفاسق غير المؤمن غير، ثم بين حكم كل واحد منهما فقال: «أَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ

(١) والمقصود في (منافق) في كلامه - رضى الله عنه - النفاق الأصغر لأنه أتى بخلاف ما أظهر للناس من الإيمان، كمن يكذب قلبه يسمى منافقاً وإن كان مؤمناً في الأصل وهو بذلك فاسق أيضاً لكن الصواب هو رأى الجماعة.

(٢) الخلود في النار هنا: طول مدة المكث فيها إن لم يتب ولم يعف الله عنه، وليس المراد من كلامه الخلود الأبدى كالكافرين.

(٣) نعم لا يستوون من كل جهة، ولكن ليس معنى ذلك أن ننفي حقيقة الإيمان عن مرتكب الكبيرة، فلا شك أن بقاء اسم التصديق بقلبه كائن وإلا لخرج من الإيمان إلى الكفر، وقد جاء في الحديث: «لا يزنى الزانى وهو مؤمن، ولا يسرق السارق وهو مؤمن» أى: وهو مؤمن كامل الإيمان، بل إن إيمانه ينقص في وقت المعصية أو الكبيرة فيفعلها، فقد ورد في الحديث: «الإيمان يزيد وينقص» يعنى: يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية، فأصل الإيمان موجود لدى فاعل الكبيرة وإن نقص إيمانه إلى ما نقص إليه، هذا ما يعتقده الأشاعرة.

(٤) الاعتراض على جعله (قسماً) وإنما جعله (قسيماً) وهذا مؤمن طائع، وهذا مؤمن فاسق، فهو مؤمن باعتبار، وفاسق باعتبار آخر.

جَنَّاتُ الْمَأْوَى نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» [السجدة: ١٩] ^(١) فكان فى الآية دليل الاسم والحكم جميعاً. قالوا: وإن كانت المعصية صغيرة فاسم مقترفها المؤمن، وحكمه أنه إذا اجتنب الكبائر لا يجوز تعذيبه على الصغائر لقوله: «إِنْ تَجَنَّبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ» [النساء: ٣١].

وأما أهل الحق فإنهم يقولون: إن من اقتترف كبيرة غير مستحلٍ لها ولا مستخفٍ بمن نهى عنها بل لغلبة شهوة أو حمية نرجو الله تعالى أن يغفر له، ونخاف أن يعذبه عليه، فهذا اسمه المؤمن، وبقي على ما كان عليه من الإيمان، ولم يزل عند إيمانه ولم ينتقص ^(٢)، ولا يخرج من الإيمان إلا من الباب الذى دخله ^(٣)، وحكمه أنه لو مات من غير توبة فله تعالى فيه المشيئة إن شاء عفا عنه بفضل وكرمه، أو ببركة ما معه من الإيمان والحسنات، أو بشفاعة بعض الأخيار، وإن شاء عذبه بقدر ذنبه ثم عاقبة أمره الجنة لا محالة، ولا يخلد فى النار، أما الاسم فلأن الإيمان هو التصديق، والكفر هو التكذيب وهو الذى ارتكب هذه الكبيرة لكسل أو

(١) هذا على سبيل الزجر والوعيد والتهديد بطول المكث فى النار إن لم يتوبوا عن الكبائر التى استدعت مسمى الفسق لهم مع كون الأصل أنهم مؤمنون، بدليل قول النبى ﷺ: «من قال لا إله إلا الله دخل الجنة» فقال سيدنا أبو ذر - رضى الله عنه: «وإن زنى وإن سرق؟» فقال النبى ﷺ: «وإن زنى وإن سرق، رغم أنف أبى ذر»، ومن المعلوم أن الزانى والسارق فعلا كبيرتين يسميان فسقاً وصاحبهما يسمى فاسقاً، فدل على أن اسم الإيمان لم ينتف عنه وإن وصف فى بعض المواضع بالفسق.

(٢) أى: تصديقه، وهو أصل ما قر فى قلبه حتى صار مؤمناً، وإلا فالإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية.

(٣) وهو أن لا يقر بالشهادتين - والعياذ بالله تعالى.

حمية أو أنفة أو غلبة شهوة^(١) كان التصديق معه باقياً، وما دام التصديق موجوداً كان التكذيب منعماً لمضادة بينهما، فالقول بكفره والتكذيب منعماً، فالقول^(٢) بزوال الإيمان والتصديق قائم، أو بنبوت النفاق والتصديق في القلب متقرر قول ظاهر الفساد. ودليل كون الإيمان هو تصديق محمد ﷺ بجميع ما جاء به من عند الله نبيّه إذا انتهينا إلى مسائل الإيمان.

ثم إطلاق اسم الفاسق لما أنه خرج عن حد الائتمار، والفسق في اللغة هو: الخروج، ثم الخروج عن الائتمار على ما بيننا من الوجه لايضاد التصديق؛ فيبقى التصديق، وإذا بقي كان المصدق مؤمناً ضرورة.

وما زعم المعتزلة أنا نأخذ بالمتفق عليه ونترك المختلف فيه قول باطل؛ لأن ذلك يصير إحداث قول لم يكن في الأمة وخروجاً^(٣) عن جميع أقوال السلف، وهذا خرق للإجماع وخروج عنه، وهو باطل بالإجماع، وفيه أيضاً إحداث القول بمنزلة بين^(٤) الإيمان والكفر، وهو خروج عن الإجماع، ومخالفة الإجماع^(٥) من وجهين جهل فاحش. ثم

(١) في هذا الموضع من المخطوط (أو رجاء عفو)، وليس يتفق مع المعنى المراد، فأثبتته في هذه الحاشية.

(٢) لفظ (فالقول) غير موجود بالأصل، وأثبتته لصحة المراد.

(٣) في المخطوط (خروج)، والصحيح بالنصب كالمثبت.

(٤) ساقطة من الأصل.

(٥) في المخطوط (والأخذ بالإجماع ومخالفة الإجماع).

الأمة إذا اختلفت في شيء على أقاويل صار ذلك إجماعاً على أن ما عداها باطل^(١)، فكان بعد ذلك البحث عن الأقاويل، وعرضها على الدلائل، واتباع ما شهد الدلائل لصحته^(٢). وعند العجز عن التمييز بين الحق والباطل يجب التوقف والرجوع إلى من أكرمه الله^(٣) بالعلم والخضوع له والتعلم منه، فأما جعل التوقف الذي هو مقتضى تعارض الأدلة ونتيجة العجز عن ترجيح البعض على البعض وموجبات الحيرة مذهباً يتمسك به وعقيدة يُدان بها فحيدٌ عما توجبّه العقول وتقتضيه الأصول، وبالله العصمة، والذي يؤيد ما قلنا: أن الله تعالى أبقى اسم الإيمان مع وجود ما عليه من الوعيد بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾ [النساء: ٤٣]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ [الحجرات: ٩]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ [البقرة: ١٧٨] الآية.

(١) ومثال ذلك: إجماعهم على أن الممسوح من الرأس في الوضوء هو كل الرأس كما في مذهب الإمام مالك أو ربع الرأس كما عند الشافعية أو جزء من شعر الرأس ولو شعرة كما عند الشافعية أيضاً، فلا يجوز إحداث قول ثالث يقول بعدم المسح أصلاً للرأس، لأنهم اتفقوا على وجوب المسح في الوضوء وإن اختلفوا في القدر الممسوح، ومثاله: تجويز الإمام أبو حنيفة زواج البكر بغير ولي، والجمهور على أنه لا يجوز زواج البكر بغير ولي، واتفقوا جميعاً على عدم صحة الزواج وبطلانه بغير الشهود، فلا يجوز إحداث قول ثالث مخالف للإجماع يقول بصحة زواج البكر بغير ولي ولا شهود.

(٢) أى: للترجيح وتقديم قول على آخر.

(٣) لفظ الجلالة غير موجود بالأصل، ويجوز حذفه مطلقاً والدلالة عليه بالضمير وإن لم يتقدم له ذكر في العبارة لأنه المذكور الذي لا ينسى.

وفى الآية دلالة من أوجه ثلاثة:

أحدها: أنه أبقي اسم الإيمان مع وجوب القصاص الذى هو حكم (١)

العمد الخالى عن الشبهة كلها.

والثانى: أنه أبقي اسم الأخوة الثابتة بالإيمان بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا

الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠] بين القاتل وأولياء المقتول بقوله تعالى:

﴿فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾ [البقرة: ١٧٨] الآية.

والثالث: أنه ما أخرج مرتكب هذه الكبيرة عن اشتغال التخفيف

والرحمة بقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾ [البقرة: ١٧٨]،

والاستدلال بالأوجه الثلاثة روى عن عبد الله بن عباس - رضى الله عنهما.

وقوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا﴾ [الأنفال: ٧٢] أبقى لغير

المهاجر اسم الإيمان مع تعظيم الوعيد بترك الهجرة، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا لَنَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾ [الممتحنة: ١]، وقوله: ﴿يَا

أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ [التحریم: ٨]، والأمر

بالتوبة لمن لا ذنب له محال، وفى الآيات كثرة.

وإذا ثبت بما ذكرنا من الدلائل السمعية والعقلية بقاء الإيمان واسم

المؤمن نقول: له حكرمان:

أحدهما: أن عاقبة أمره الجنة ولا يخلد فى النار. دليله قوله تعالى:

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا

(١) فى المخطوط (حكمه) والصحيح المثبت.

خَالِدِينَ فِيهَا» [الكهف: ١٠٧]، وهذا مؤمن وقد عمل الصالحات، وقوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْكَبِيرُ» [البروج: ١١]، وقوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ» [البينة: ٧]، وقوله: «إِلَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَئِكَ لَهُمْ جَزَاءُ الضَّعْفِ بِمَا عَمِلُوا» [سبا: ٣٧]، وقوله: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» [الزلزلة: ٧]، وقوله: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا» [الأنعام: ١٦٠]، في آيات كثيرة لا تحصى.

ثم إن هذا الرجل أتى بما هو أفضل الطاعات ونهاية الخيرات، والشر الذي أتى به لا يبلغ نهاية الجحود، فلو خُلِدَ في النار وأبْطِلَ ثواب أفضل الخيرات ونهايتها، وما أتى من الطاعات، بارتكاب ما ليس بنهاية من الشرور ولا له كثرة، بل ارتكب مرة أو مراراً محصورة، مع ما اقترن به مما هو ^(١) عبادة عظيمة من خوف العقوبة ورجاء عفو خالقه؛ فقد زيد في عقاب الشرور بل عقاب شر واحد، ونقص من ثواب الخيرات. وفيه خلف ما وعد من أن يجزى الحسنه بعشر أمثالها، والسيئة بمثلها، بل وعد سبعمائة بقوله تعالى: «مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» [البقرة: ٢٦١] الآية.

بل وعد أضعافاً مضاعفة بقوله: «مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ» [البقرة: ٢٤٥] الآية.

(١) في المخطوط (ما).

فاذاً على زعمهم أيضاً ما اقتصر في السيئات على جزاء مثلها، بل زاد عليها ما لا نهاية له، ولم يجز على حسنة مثلها فضلاً عن العشرة والسبعمائة^(١)، وهذا هو الخلف الذي ليس وراءه خلف.

ثم إنهم ينسبون أهل الحق في تجويزهم العفو عن الكبيرة إلى الخلف في الوعيد، وهذا تحكّم في الوعيد ظاهر، والله الموفق.

والحكم الآخر جواز المغفرة وتعليق التعذيب بالمشيئة، وذلك ثابت بقوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» [النساء: ١١٦]، وهذا نصٌّ ومعناه ظاهر، ولأنه تعالى عفوٌّ غفورٌ وإنما تحقق العفو والمغفرة عما هو جائز التعذيب، فأما ما لا جواز للتعذيب عليه، فترك التعذيب لا يكون عفواً ولا مغفرةً، كترك التعذيب على المباحات، وعلى زعم المعتزلة والخوارج لا تحقق للعفو والمغفرة ألبته، ولا يقال: يعفو عن الصغائر؛ لأن عندهم لو كان يرتكب الصغيرة اجتنب الكبائر، فهو غير جائز التعذيب، فلا يكون ترك التعذيب عليه مغفرةً وعفواً، وإن كان قد ارتكب الكبائر والصغائر فالصغائر غير جائز العفو عند أكثرهم؛ لأنه لو جاز له العفو لما جاز التعذيب، ومن جوّز منهم العفو عن الصغائر في تلك الحالة، وجوّز التعذيب أيضاً؛ فهو مناقض أصوله في الإيجاب، فعلى ما هو الأصلح عندهم ولما وصف الله تعالى نفسه دلّ أن العفو عن صاحب الكبيرة جائز، يحققه: أن الله تعالى

(١) في المخطوط بدون الألف واللام، وزيادتها أفضل.

أمر النبي ﷺ باستغفاره للمؤمنين^(١)، وكذلك الأنبياء والرسل والملائكة عليهم السلام يستغفرون للمؤمنين، فلو كان ذلك استغفاراً عما لا يجوز عليه التعذيب لكان هذا سؤالاً أن لا يظلم الله تعالى عباده، ومن ظن أن الله تعالى أمر بذلك أنبياءه ورسله وملائكته، أو أنهم اشتغلوا بذلك؛ فقد كفر من ساعته. وإن كان استغفاراً عما يجوز التعذيب عليه صح ما ذهبنا إليه، وبطل مذهب الخصم، والله الموفق.

ثم ما في الآيات من إثبات الخلود في النار فكذلك محمول على المستحلين بدليل ما ذكرنا من الدلائل السمعية والعقلية، ثم قوله تعالى: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا» الآية، وردت في المستحل الذي يقصد قتله لإيمانه، فيكون معناه متعمداً لإيمانه، فأما من لم يقصد قتله لإيمانه فحكمه ما مر في قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ» [البقرة: ١٧٨] الآية، وقوله: «أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ» [السجدة: ١٨] الآية، فيه مقابلة الفاسق المطلق بالمؤمن، والفاسق المطلق هو الكافر، فأما من معه من الطاعات ما لا يحصى كثرة والتصديق فيه قائم فهو ليس بفاسق مطلق، والكلام فيه لا في ذاك، ألا ترى أنه قال في سياق الآية: «وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ» [السجدة: ٢٠] ؟. ومن كذب بالنار فهو كافر لا صاحب كبيرة، وكذا صاحب الكبيرة لا يوصف بأنه متعدّد حدود الله تعالى، بل

(١) في المخطوط (باستغفار المؤمنين) والمثبت هو المراد.

ذلك الكافر الذي تعدى جميع حدود الله تعالى. فأما صاحب الكبيرة فقد راعى حدود الله تعالى في أشياء كثيرة، والله الموفق.

ثم صاحب الصغيرة عندنا جائز التعذيب أيضاً؛ لدخوله تحت قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرْ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ١١٦]، وقوله: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ [النساء: ٣١]، جاء في التفسير أنه من أنواع الكفر، يدل عليه أنه قُرئ: "كبير ما تنهون عنه"، وهو الكفر^(١)، وبالله العصمة والتوفيق.

(١) فبطل بذلك ادعاء المعتزلة واستدلالهم بهذه الآية في تأييد مذهبهم الفاسد الكاسد.

فصل

في إثبات الشفاعة

وإذ ثبت جواز المغفرة لصاحب الكبيرة جاز أن يغفر بشفاعة الأنبياء والرسل عليهم السلام، وشفاعة الأخيار، وعند المعتزلة: لما كانت مغفرته ممتنعة بدون الشفاعة لن يتصور مغفرتها بالشفاعة، ثم ابتداء الدليل لنا في المسألة قوله تعالى: ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ [المدثر: ٤٨]، ولو كان لا شفاعة لغير الكافر أيضاً^(١) لم يكن لتخصيص الكافر بالذكر في حال تقبيح أمرهم معنى.^(٢)

وروى - على طريق الاستفاضة - أنه عليه السلام قال: «شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى»^(٣)، وهذا الحديث يبطل حديث المعتزلة الذى ما وردت الشفاعة فيه^(٤) أنها للمطيعين، وهى أن يطلب الرسل والملائكة من الله تعالى أن يزيدهم على ما استحقوا من الثواب من فضله بقوله: ﴿لِيُؤْفِقَهُمْ أَجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُمْ مِّنْ فَضْلِهِ﴾ [فاطر: ٣٠]، فإنه عليه السلام نص^(٥) على أن شفاعته لأهل الكبائر، ولأن ما ذكروا يسمى إعانة لا شفاعة، بل هى فى المتعارف اسم لطلب التجاوز؛ فصَرَفُهَا عن

(١) معنى: للمؤمن، والفاسق.

(٢) وتقبيح أمرهم: بأنه لن تنفعهم شفاعة أحد لو قدرنا أن هناك من يشفع فيهم.

(٣) الحديث.

(٤) زيادة لتتم بها العبارة، ويحصل المعنى المراد.

(٥) لفظة (على) زيادة على الأصل لتمام المعنى.

المفهوم إلى ما يفهم دخوله تحت الاسم تحريفاً للكلم عن مواضعها، ولأن تلك الزيادة عندهم إذ لم تكن مستحقة بالعمل توجب تنغيص^(١) نعمة الجنة؛ إذ من زعمهم أن التفضيل يوجب المنّة، وهى تنغيص^(١) وليست الجنة بدار تنغص فيها النعم.

ولأن إعطاء تلك الزيادة لو كان عندهم جائزاً بدون الشفاعة لكان لا يجوز منعها؛ لأن منع ما يجوز إعطاؤه من غير أن يكون للمانع فيه منفعة أو دفع مضرة وينتفع به المُنْعَى بخل عندهم، وطلب ما لا يجوز نفعه طلب الامتناع عن الظلم والجور والسفه^(٢)، ومن ظن أن الأنبياء والمرسلين عليهم السلام والملائكة المقربين يسألون من الله تعالى ما هذا سبيله فهو كافر، والله الموفق.

ولا تعلق لهم بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾ [الأنبياء: ٢٨]؛ لأن المؤمن بما معه من الإيمان والطاعات مُرْتَضَى وإن وجدت منه كبيرة، وقيل: معناه لا يشفعون إلا لمن ارتضى الله تعالى الشفاعة له، فلم يزعمتم أن الله تعالى لا يرضى شفاعة صاحب الكبيرة؟^(٣) ولا تعلق لهم أيضاً بقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨] لأن الظالم المطلق هو الكافر على ما مر، والله الموفق.

(١) بالنون والغين المعجمة.

(٢) هكذا بالأصل.

(٣) أى: شفاعة في صاحب الكبيرة.

فصل

في ماهية^(١) الإيمان

الإيمان في اللغة: عبارة عن التصديق، فكل من صدّق غيره فيما يخبره يسمّى في اللغة مؤمناً، ومؤمناً له. قال الله تعالى - خبراً عن إخوة يوسف صلوات الله عليهم: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧]؛ أى: بمصدّق لنا، ثم إن هذا المعنى^(٢) اللغوي وهو التصديق بالقلب هو حقيقة الإيمان الواجب على العبد حقاً لله تعالى، وهو: أن تصدق الرسول ﷺ فيما جاء به من عند الله تعالى، فمن أتى بهذا التصديق فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى، والإقرار يُحتَاج إليه^(٣) ليقف عليه الخلق فيجروا أحكام الإسلام، هذا هو أصح الروايتين عن أبي الحسن الأشعري، وهو أيضاً قول الحسن بن الفضل البجلي من متكلمي أهل الحديث، ووجهه أنه لما كان عبارة عن التصديق، فمن جعله لغير التصديق فقد صرف الاسم عن المفهوم في اللغة إلى غير المفهوم، وفي تجويز ذلك إبطال اللسان وتعطيل اللغة، ورفع طريق الوصول إلى اللوازم الشرعية^(٤) والدلائل السمعية، يحقّقه: أن ضد الإيمان هو الكفر، والكفر هو التكذيب والجحود،

(١) في الأصل (مائية)، وهو محض خطأ من الناسخ، وماهية الشيء: هي ما به الشيء هو هو. "التعريفات" للجرجاني.

(٢) لفظ (المعنى) غير موجود في الأصل، وزيادته لتمام العبارة من حيث المعنى.

(٣) في المخطوط (يقف عليه ليحتاج إليه) فأصلحت العبارة كما هو مثبت.

(٤) لأن لازم الإيمان هو حصول التصديق في القلب.

وهما يكونان بالقلب، فكذا ما يضادهما؛ إذ لا تضاد يتحقق عند تغاير المحلين^(١)، والذي يدل عليه أن الله تعالى فرق بين الإيمان وبين كل عبادة بالاسم المعطوف عليه^(٢) ما فرق بين العبادات بالأسماء المعطوفة المفعولة لها على ما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَغْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ﴾ [التوبة: ١٨]، فقد عطف إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة على الإيمان، ولا شك في ثبوت المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [يونس: ٩]؛ ولهذا يفرع أعداء الله عند معاينة العذاب إلى التصديق دون غيره من الأفعال، كما فعل فرعون وقوم يونس عليه السلام، يحققه أن الله تعالى خاطب بالاسم الإيمان، ثم أوجب الأعمال على ما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وذا دليل التغاير، وقصر اسم الإيمان على التصديق، وبالوقوف^(٣) على هذا ثبت بطلان قول من جعل الأعمال إيماناً وهو قول فقهاء أصحاب الحديث وأكثر متكلميهم، يحققه أنهم لو جعلوا اسم الإيمان واقعاً على مجموع التصديق والإقرار والأعمال كلها لأوجب ذلك زوال الإيمان بزوال بعض الأعمال، أو بزوال كلها، وأهل الحديث يأبون هذا،

(١) والمحل هنا واحد وهو القلب.

(٢) يعنى: الذى يدل على هذا الفرق هو ما فرق به بين العبادات والأسماء المعطوفة المفعولة لها.

(٣) الباء ساقطة من الأصل.

يؤيد هذا^(١) أن من آمن وصدق ومات من ساعته قبل توجهه أداء شريعة من الشرائع وعبادة من العبادات عليه، وقبل اشتغاله بأدائها، مات مؤمناً^(٢)، ولو كان الأمر كما زعموا ينبغى أن لا يصير مؤمناً ما لم يأت بالأعمال، وإذا باطل بالإجماع، ولو كان كل عمل إيماناً على حدة لكان الإيمان والأديان كثيراً، ويكون المنقل من عبادة إلى عبادة منتقلاً من إيمان إلى إيمان، ومن دين إلى دين، فالقول به باطل، وينبغى أن يقال: إن الجنب منهي عن تحصيل الإيمان، والمفسد للصوم والصلاة مبطل للإيمان، وإذا كل باطل، يحققه أن كل عبادة من الصلاة والزكاة والحج والصوم لها اسم خاص تعرف به خاصيتها، لا يشاركها فيه غيره^(٣)، فما بال أرفع العبادات وهو التصديق ليس له اسم خاص يمتاز به عن غيره، يؤيده أنه تعالى جعل الإيمان شرطاً لقيام الأعمال الصالحة بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ﴾ [الأنبياء: ٩٤]، ولو كان الإيمان اسماً لكل عبادة لكان شرط الشيء نفسه^(٤)، وفي هذه المسألة دلائل جمّة ذكرها الشيخ أبو منصور - رحمه الله - في تصنيف مفرد له في هذه المسألة، ولا تعلق للخصوم بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ

(١) لفظة (هذا) ساقطة من الأصل.

(٢) وقد يأتي المؤمن في الظاهر مكرهاً بما ينافي التصديق، ولا شك أنه مؤمن كما في حديث الصحابي الذي قال له النبي ﷺ: «كيف تجد قلبك؟» مع إتيانه بما ينافي التصديق لأجل تعذيب المشركين له، والآية تقول: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾، فدل على أن ما زعموه غير صحيح من أن اسم الإيمان يقع على مجموع التصديق والإقرار والأعمال كلها.

(٣) أي: غير ذلك من الأسماء.

(٤) فيصيح الإيمان الذي هو شرط لصحة العبادات هو نفس العبادات، وهذا لا يجوز بحال.

لِيُضَيِّعَ إِيْمَانَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣]؛ أى: صلواتكم إلى بيت المقدس^(١)؛ لأنه يحتمل أن المراد من الآية تصديقهم بكون الصلاة جائزة عند التوجه إلى بيت المقدس؛ إذ الواجب فيها هو التوجه إليه، ويحتمل أن المراد بها نفس الصلاة غير أنها سميت به مجازاً لما أنه لا صحة لها بدون الإيمان، أو لأنها دلالة على الإيمان، ولا كلام فى ذلك، إنما الكلام فى الحقيقة، والله الموفق.

وإذ ثبت أن الإيمان هو التصديق وهو لا يتزايد فى نفسه دل أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، فلا زيادة له بانضمام الطاعات إليه، ولا نقصان بارتكاب المعاصى، إذ التصديق فى الحالىن على ما كان قبلهما فكان^(٢) ورد به من الزيادة فى الإيمان ما روى عن أبى حنيفة - رحمه الله - أنهم كانوا آمنوا فى الجملة ثم يأتى فرضٌ فيؤمنون بكل فرضٍ خاصٍّ؛ فزاد إيمانهم بالتفصيل مع إيمانهم بالجملة، وكذا هذا التأويل مروى عن ابن عباس - رضى الله عنهما - وكذا الثبات على الإيمان والدوام عليه زيادة عليه فى كل ساعة^(٣)، والله تعالى الموفق.

(١) بل يجاب عنه: بأنه لما كانت الصلاة دليلاً على الإيمان ولازماً من لوازمه أطلق الإيمان عليها تجوزاً أو من باب إطلاق المنزوم على اللازم، أو يكون الكلام على حذف مضاف، أى: "دليل إيمانكم" إلى غير ذلك من التأويلات التى تستساغ مع سبب نزول الآية عند تحويل القبلة، والله أعلم.

(٢) هذا الموضع مضموس فى الأصل.

(٣) وفى "إتحاف المرید" شرح الشيخ عبد السلام المالكى على "جوهرة التوحيد" للإمام اللقانى: ورجح جماعة من العلماء القول بقبول الإيمان الزيادة ووقوعها فيه بسبب زيادة طاعة الإنسان وهى فعل المأمور به واجتناب المنهى عنه ونقصه أى الإيمان من حيث هو، لا بقيد محل =

وبالوقوف على أن الإيمان هو التصديق يعرف بطلان قول من جعل الإيمان مجرد القول كما ذهب إليه الرقاشي عبد الله بن سعيد القطان والكرامية، ويقول: ليس في القلب منه شيء لأننا بيننا أنه التصديق، والإقرار باللسان دليل عليه لا أن يكون مجرد الإقرار إيماناً، يحققه أن الله تعالى قال في المنافقين: ﴿الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ﴾ [المائدة: ٤١]، ولو لم يكن في القلب إيمان لم يكن لهذا القول فائدة، ولصار هذا أيضاً وصف الرسل والصحابة وجميع المؤمنين، وكانوا معيّرين بما عيّر به المنافقون، أو كان الله تعالى عيّر المنافقين بما عليه الرسل عليهم السلام والصحابة، وكان مخطئاً في تعييرهم بذلك، وكلا القولين كفر، وقال الله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا﴾ [الحجرات: ١٤] إلى أن قال: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾، ولو كان الإيمان باللسان دون القلب لكان قولهم: (آمنّا) إيماناً، ولصار الأمر بأن يقول لهم: (الم

=مخصوص، فلا يرد الأنبياء والملائكة؛ إذ لا يجوز على إيمانهم أن ينقص بنقصها - بمعنى الطاعة - إجماعاً، هذا مذهب جمهور الأشاعرة، قال البخاري: لقيت أكثر من ألف رجل بالأمصار، فما رأيت أحداً منهم يختلف في أن الإيمان قول وعمل، ويزيد وينقص، محتجين على ذلك بالعقل والنقل، أما العقل: فلائه لو لم تتفاوت حقيقة الإيمان لكان إيمان آحاد الأمة بل منهمكين في الفسق والمعاصي مساوياً لإيمان الأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام، واللازم باطل فكذا المزوم، وأما النقل فلكثره النصوص الواردة في هذا المعنى كقوله تعالى: (وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً)، وقوله عليه الصلاة والسلام لابن عمر - رضى الله عنهما - حين سأله: الإيمان يزيد وينقص؟ قال: «نعم، يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة، وينقص حتى يدخل صاحبه النار»، وقوله عليه الصلاة والسلام: «لو وزن إيمان أبى بكر بإيمان هذه الأمة لرجح به»، وكل ما يقبل الزيادة يقبل النقص؛ فيتم الدليل. انظر (ص ٥٣: ص ٥٤) طبعة مصطفى الحلبي.

تؤمنوا) أمرٌ بأن يكذب، ومن زعم أن الله تعالى أمر رسوله عليه السلام بأن يكذب، فقد كفر، وكذا لم يكن لقوله: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ معنى؛ لأنهم يقولون للنبي وللصحابه: (ولما يدخل الإيمان في قلوبكم) أيضاً، وفساد هذا ظاهر لا يخفى، وهذا واضح لا معنى للإطناب فيه، وإيراد جميع ما هو الدليل في الباب، ثم إن عند عبد الله بن سعيد إذا وجد التصديق بالقلب والإقرار باللسان كان الإقرار هو الإيمان لا التصديق، وإذا انعدم التصديق لم يكن مجرد القول إيماناً، فكان التصديق بالقلب والإقرار باللسان كان الإقرار هو الإيمان لا التصديق، وإذا انعدم التصديق لم يكن مجرد القول إيماناً، فكان التصديق لكون الإقرار إيماناً، فعلى قوله لم يكن أهل النفاق مؤمنين بمجرد إقرارهم لما انعدم التصديق، فأما الكرامية فإنهم يزعمون أن الإقرار المجرد هو الإيمان بدون شرطية التصديق، والمنافق عندهم مؤمن حقاً وليس بكافر مع أن الله تعالى سماه كافراً بقوله: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ﴾ إلى قوله: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ﴾، وهذا ردٌ للنص وتخطئة لله في تسميته كافراً، وكل ذلك كفر، وفيه جعل من خرج في الدنيا مؤمناً حقاً مستحقاً للخلود في الدرك الأسفل من النار، وهؤلاء الجهال الضلال يجعلون من أكره على إجراء كلمة الكفر على لسانه كافراً حقاً مع أن قلبه مطمئن بالإيمان، ثم يجعلونه من أهل الجنة خالداً مخلداً، وفساد هذا كله لا يخفى، ثم إن الله تعالى بيّن في هذه الآية أن الإيمان في القلب بقوله: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦]، فيكون رادّه كافراً، والله الموفق، يحقّقه أن من اشتغل

بقضاء حاجته في الكنيف منهى عن إجراء كلمة الإخلاص على اللسان، وكذا يكره ذلك في بعض الأحوال، كما في حالة اشتغاله بالقراءة في الصلاة، يكره قطع نظم القرآن والاشتغال بإجراء كلمة الإخلاص على لسانه، والقول بالنهي عن الإيمان وكرهيته باطلٌ جداً، وهذا قولٌ يغنى حكايته عن الإطناب، وبالله العصمة، وكذا بالوقوف على أن الإيمان هو التصديق يعرف فساد قول جهم: إن الإيمان هو المعرفة، يحققه أن أهل العناد كانوا يعرفون النبي ﷺ كما كانوا يعرفون أبناءهم - بشهادة الله تعالى - وكانوا يكتُمون الحق وهم يعلمون، وما كانوا مؤمنين حيث لم يصدقوا، والمؤمنون آمنوا بالكتب والرسل والملائكة، ولا معرفة لهم بأعيان جميعهم، وبانفكاك الإيمان عن المعرفة وجوداً وعدمًا يعرف بطلان قول جهم ومن ساعده، وبالله التوفيق.

وإذا عرفت أن الإيمان هو التصديق وهو أمرٌ حقيقى لا يتبين بانعدامه وتبدله بما يضاده أنه ما كان موجوداً؛ كمن كان قائماً ثم قعد، أو كان شاباً ثم شاخ، لم يتبين أنه ما كان قائماً ولا شاباً، وعرف بهذا بطلان قول الأشعرية ومن ساعدهم في "الموافاة"، وهو القول: أن العبرة للختم، فمن ختم له بالإيمان تبين أنه كان من الابتداء مؤمناً، وحين كان خيراً ساجداً بين يدي الصنم معتقداً للشرك والأديان الباطلة كان مؤمناً مصدقاً لله تعالى ورسوله مؤمناً مخلصاً آتياً بالعبادات كان كافراً من الابتداء،

وهذا ظاهر الفساد^(١) وقضية هذا أن من شاخ تبين أنه كان شيخاً حين كان مترعراً وفي حال عنفوان شبابه، بل حين كان طفلاً رضيعاً في المهد، بل حين كان في بطن الأم^(٢)، والقول به إنكاراً للحقائق^(٣)، وبالله العصمة.

(١) كلام السادة الأشاعرة معناه - والله أعلم - أن من ختم له بالإيمان تبين أنه كان من الابتداء مؤمناً - أي مؤمناً في علم الله، فإن علم الله فيه لم يتغير، وإن وقع الكفر منه قبل أن يكول أمره إلى الإيمان ويختم له به، وكذلك الحال بالنسبة لمن كان كافراً ثم ختم له بالإيمان، فلا شك أنه مؤمن في علم الله باعتبار الخاتمة لا باعتبار الدنيا وإجراء أحكام الكافرين عليه. وقد ورد في الحديث: «إن العبد ليعمل بعمل أهل الجنة حتى لا يكون بينه وبينها إلا شبر فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها.... إلخ»، وورد في الحديث: أن الأعمال بالخواتيم، بل قد يستأنس في الاستدلال على ما أوردته بحديث الخضر عليه السلام مع سيدنا موسى عليه السلام، وأنه اقتلع رأس الصبى وهو يلعب، وعلل ذلك بأنه حين يكبر يكون كافراً ويعق أبويه المؤمنين، فكلام الأشاعرة عن المآلات والنهائيات وما سبق به العلم الإلهي في العبد، وإن أطلقنا عليه مؤمناً في الدنيا حال إيمانه، أو أطلقنا على الكافر كافراً في الدنيا حال كفره، اعتباراً بالواقع لا بما في نفس الأمر. هذا ما ظهر لى من كلام السادة الأشاعرة - رضى الله عنهم.

(٢) إذا فهمنا كلام السادة الأشاعرة على وجهه، واستأنسنا بالحديث الذى فيه: «فيقول الملك: شقى أو سعيد؟»، فيكتب العبد شقياً وإن عاش عمره من أهل الطاعة، أو سعيداً وإن عاش عمره من أهل المعصية، فنعلم بذلك ما هو مغزى كلامهم، ولا يرد على كلامهم ما أوردهم الشيخ أبو المعين - رحمه الله تعالى.

(٣) إذ قد فهمنا مراد الأشاعرة بهذا، وعلمنا أنهم لا ينكرون الحقائق بل يقرونها على ما هى عليه، ولكن يتكلمون على ما فى نفس الأمر، وما سبق فى علم الله، وما هو المختوم به للعبد؛ علمنا صحة قولهم ورجحانه.

وبهذا يعرف أيضاً بطلان قولهم: "إنا مؤمنون إن شاء الله" ^(١)؛ لأن ذلك كشاب يقول: "أنا شاب إن شاء الله تعالى"، وكطويل يقول: "أنا طويل إن شاء الله تعالى" ^(٢)، وذلك كله هذيان، فكذا هذا، والله الموفق.



(١) هذا تنزيله عند الأشاعرة: هو التبرك بالمشيئة، وليس معناه نفى وجود الإيمان - فيكون هذياناً كما يقول المؤلف - بل معناه التبرك، وطلب استدامة الإيمان والختم به من الله تعالى، بل لا يصلح عند الأشاعرة ذكر المشيئة على سبيل التشكك في الإيمان فإن العقيدة معانها الجزم بما هو في القلب والمشيئة على معنى التردد تنافي الجزم، فسقط بذلك اعتراض المؤلف - رحمه الله تعالى.

(٢) لا يعترض بهذين المثليين على الأشاعرة لأنهم أنفسهم يقولون: لو أراد الشاب والطويل المذكوران في المثال، لو أرادا التشكك والتردد في كون أحدهما شاباً والآخر طويلاً؛ لكان هذا هذياناً، ولو أراد التبرك بذكر الله على كل شيء فهو مقبول جائز.

فصل

في الإمامة

قال المسلمون: لا بد لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم، وإقامة حدودهم، وسد ثغورهم المتلصّصة، وتجهيز جيوشهم، وأخذ صدقاتهم، وقطع مادة شرور المتغلّبة والمتسلّطة، وقطاع الطريق، وإقامة الجُمع والأعياد، وقطع المنازعات الواقعة التي لو دامت لأفضت إلى التقاتل والتفاني، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق، وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم، وقسمة ما أفاء الله تعالى عليهم من الغنائم؛ ولهذا اجتمعت الصحابة - رضى الله عنهم - على نصب الإمام، وعُرف بطلان قول أبى بكر الأصم وهشام بن عمرو من رؤساء القدرية^(١) - لعنهم الله - "إن نصب الإمام ليس بواجب"، وتعليل الأصم أن الناس لو كفّوا عن المظالم لاستغنوا عن الإمام تعليل فاسد لما مرّ من إثبات الحاجة إلى أمور كثيرة وراء قطع المنازعات، والإنصاف والانتصاف، على أن قوماً لو استغنوا عنه لكانت الصحابة - رضى الله عنهم - مع جلال

(١) هشام بن عمرو الفوطي: كان مبالغاً في القدر أشد مبالغاً، وكان يتمتع من إطلاق إضافات أفعال إلى البارئ تعالى وإن ورد في التنزيل، ومن بدعه في الإمامة قوله: "إنها لا تتعقد في أيام الفتنة واختلاف الناس، وإنما يجوز عقدها في حال الاتفاق والسلامة، وكذلك أبو بكر الأصم: كان من أصحابه، وكان يقول: "الإمامة لا تتعقد إلا بإجماع الأمة عن بكرة أبيها"، وإنما أراد بذلك الطعن في إمامة سيدنا على - رضى الله عنه - إذ كانت البيعة في أيام الفتنة من غير اتفاق من جميع الصحابة، إذ بقى في كل طرف طائفة على خلافه. انظر "الملل والنحل" للشهرستاني.

أقدارهم وشدة احتراسهم عما لا يحل ولا يُحمد، وامتناعهم عن الظلم والتعدي، أولى الناس بالاستغناء، وحيث لم يستغنوا عنه دلّ أن ذلك ليس بشيء، والله الموفق.

ثم ينبغي أن يكون الإمام في كل وقت ظاهراً يمكنه القيام بما نُصِبَ هو له؛ إذ نُصِبَ من لا يمكنه القيام بذلك غير مفيد، وبهذا يبطل قول الروافض، بإمام غائبٍ مختفٍ ينتظرون خروجه، والله الموفق.

ثم المروى الذي انقادت له الصحابة، وسلّمت الأنصار الأمر للمهاجرين، وأجمعوا جميعاً على إمامة الصديق - رضى الله عنه - وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «الأئمة من قريش»^(١)؛ يقتضى أن يكون كونه قرشياً شرطاً، ولا يختص بطنٌ من قريشٍ دون بطنٍ. وانعقد الإجماع على هذا حيث سلّمت الأنصار - رضى الله عنهم - الأمر عند سماعهم هذا الخبر، وثبت أن كونه هاشمياً ليس بشرط، وانعقاد الإجماع على الصديق - رضى الله عنه - دليلٌ على وجوب إجراء الحديث على العموم في جميع بطون قريش، ولا اختصاص لبطنٍ منهم، وبه بطل قول الروافض في الاقتصار على بنى هاشم أو على عليّ وأولاده - رضى الله عنهم - وبه بطل أيضاً قول الضرارية: "إن الإمامة تصلح في غير قريش"، وقول الكعبي، حيث زعم أن القرشي أولى بها، فإن خافوا الفتنة جاز عقدها لغير القرشي.

(١) وفي صحيح الإمام مسلم: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقى من الناس اثنين»، وألفاظ أخرى للحديث هناك متقاربة.

ثم إن المتكلمين بنوا الأمر في هذه المسألة على مجرد الشرع الوارد في تعيين القرشي دون الكشف عن^(١) المعنى، والشيخ أبو منصور الماتريدي - رحمه الله - ذكر في ذلك معاني معقولة مثبتة، وحكمة بليغة لا وجه لذكرها في مثل هذا الكتاب، وقد ذكرت ذلك كله في كتاب "تبصره الأدلة"، ثم للمتكلمين كلام كثير فيما يشترط من الصفات الثابتة للإمامة، وبينهم خلاف، ولهم أقاويل مختلفة لا وجه لذكرها في هذا الكتاب، وقد ذكرت ذلك كله في كتاب "تبصرة الأدلة" - بحمد الله ومنه - ثم إن أبا بكر الصديق - رضى الله عنه - استجمع فيه مع كونه قرشياً جميع ما يحتاج إليه في الإمامة، وينصب هو لأجله من العلم والديانة والورع، والصلابة في الدين، ورباطة الجأش، والعلم بتدابير الحروب، والقيام بتهيئة الجيوش، وتنفيذ السرايا، ومعرفة سياسة العامة، وتسوية أمور الرعية، وغير ذلك مما يحتاج إليه في الإمامة؛ ولهذا اختارته الصحابة - رضوان الله عليهم أجمعين - على إمامته؛ إما استدلالاً منهم بتفويض النبي ﷺ إقامة ما هو من أعظم أركان الدين - وهو الصلاة - إليه، وأمره إياه بأن يحج بالناس سنة تسع عند قعوده عليه الصلاة والسلام عن ذلك بعارض شغل. وإمّا بأن اللطيف الخبير جل شأنه نظر لأمة حبيبه ومتبعي صفيه ونجيته، فجمع آراءهم المختلفة وأهواءهم المتشتتة، على من هو أكثرهم فضلاً، وأعزهم علماً، وأوفرهم عقلاً،

(١) في المخطوط (على) والمثبت الصحيح.

وأصوبهم تدبيراً، وأريضهم عند المسلمات^(١) جأشاً، وأشدّهم على وعد الله بإظهار الدين على الأديان كلها اتكالاً، وأيمنهم بقسمه، وأظهرهم سريرة، وأعوذهم على إغناء^(٢) الخلق وطبقات الرعايا نفعاً، وأقدمهم إسلاماً، وأجودهم كفاً، وأسمحهم ببذل ما احتوى من المال فى ذات الله يداً، وأقلهم فى ذات الله تعالى مبالاةً عن لومة لائم وملاحاة^(٣) جاهل - فرضوان الله عليه وعلى محبيه ومتبعيه.

وبأى سبب انعقد الإجماع فهو حجة موجبة للعلم قطعاً، ثم الدليل من الكتاب قوله تعالى: «قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سُدُّعُونَ إِلَى قَوْمِ أُولَىٰ بِأَسِ شَدِيدٍ» [الفتح: ١٦]؛ أمر الله تعالى نبيه عليه الصلاة والسلام أن يقول للذين تخلفوا عن الغزو معه: "إنكم ستدعون إلى قوم أولىٰ بأسٍ شديدٍ"، وأشار فى الآية إلى كون الداعى مفترض الطاعة، ينالون الثواب بطاعتهم إياه وإجابتهم إياه إلى ما دعاهم إليه، ويستحقون التعذيب بالعذاب الأليم بعصيانهم إياه، وإعراضهم عن الإجابة إلى ما دعاهم إليه؛ فإنه تعالى قال: «فَإِنْ تَطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِنْ تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا» [الفتح: ١٦]؛ وهذا هو أمارة كون الداعى مفترض الطاعة، ثم اختلف أهل التأويل فى المراد بقوله تعالى: «أُولَىٰ

(١) هكذا فى الأصل (المسلمات) بالسين المهملة، بمعنى أنها تسلم إلى الردى أو التلف والمهلك، ولعلها (الملمات) فهو أنسب.

(٢) فى المخطوط يشبه أن يكون (إفناء) وهو خطأ محض، والمثبت أقرب للصواب، فإنه - رضى الله عنه - كان يشتري الأرقاء المسلمين ويعتقهم، فيكون ذلك إغناء لهم.

(٣) لاحاه ملاحاة: أى نازعه، وفى المثل: "من لاحاك فقد عاداك" مختار الصحاح.

بِأَسِي شَدِيدٍ»، منهم من قال: "بنو حنيفة"، ومنهم من قال: "هم أهل فارس"، على ما قال الله تعالى في آيةٍ أخرى: ﴿بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ [الإسراء: ٥]، وهم جنود بخت نصر - والله أعلم - والداعي إلى قتال بني حنيفة أبو بكر الصديق - رضى الله عنه - فيثبت به خلافته، ويثبت خلافة من عقد هو له واستخلفه؛ وهو عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - والداعي إلى قتال فارس عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - فيثبت به خلافته، وبثبوت خلافته ثبوت خلافة من استخلفه وهو أبو بكر - رضى الله عنه - فكان في الآية دلالة خلافة الشيخين - رضى الله عنهما.

والذى يؤيد هذا أن النبى ﷺ كان أفضل البشر، وسيد الأنبياء، ثم أتباع كل نبى بعد وفاته بقوا الدهر الطويل والأمد المديد على شريعته متمسكين بدينه وسنته، فلا يُظَنُّ أصحاب رسول الله ﷺ أجمعوا على باطل، وغصب الحق من (١) مستحقه، ونصب جائر متعذراً وجلدة (٢) رسولهم بعد لم تبرد، هذا والله الظن المحال والقول الباطل.

ثم لو كان أبو بكر - رضى الله عنه - غصب الحق من على - رضى الله عنه - كيف لم يشهر على سيفه ولم يطلب حقه؟ وكيف قعدت الصحابة - رضى الله عنهم - وهم الموصوفون بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر عن نصرته؟ وكيف سلّمت الأنصار الأمر لقريش عند

(١) فى المخطوط (عن)، والأصح (من).

(٢) هذا ما بدا لى قراءة من المخطوط.

قيام الدليل ثم اتبعوا مُبْطِلًا وخذلوا مُحِقًّا؟ وأى جبنٍ وضعفٍ كان لعليٍّ -
رضي الله عنه - وعشيرته حتى انقادوا للباطل ونزلوا على الظلم
والحيف، وصبروا على غصب الحق؟ غير أن الروافض قومٌ قد ضلوا
عن الرشd، وعموا عن رؤية الصواب والحق.

والأمر في صحة خلافة الصديق - رضي الله عنه - أظهر
وأشهر من أن يحتاج إلى إطناب فيه، وقد ذكرت الكلام فيه على
الاستقصاء في كتاب "تبصرة الأدلة"، والله الموفق.

وبشوت خلافة أبي بكرٍ ثبتت خلافة عمر - رضي الله عنهما -
لأنه هو الذي ولّاه واستخلفه مع ما مرّ من الأدلة في الكتاب على صحة
خلافته، وكذا الإجماع انعقد بعد وفاة الصديق على خلافة عمر - رضي
الله عنهما - وعليّ - رضي الله عنه - سلّم الأمر له، وزوّجه ابنته أمّ
كلثوم، وعليّ - رضي الله عنه - أجل قدرًا وأشجع قلبًا وأمنع عشيرةً
من أن يُغصبَ حقه، وأقوى ديانةً وأشدّ ورعاً من أن يزوّج ابنته ظالمًا
غصبه حقه وحرّمه حظّه. والخبر مشهورٌ عن النبي ﷺ أنه قال: «اقتدوا
بِالَّذِينَ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ» - رضي الله عنهما - ثم إن الله تعالى
أعزّ الدين ببركة إمامته، ونشره في أقطار الأرض، وأذلّ الجبابرة والعتاة
منا منه وفضلاً، والله ذو الفضل العظيم.

ثم بعد وفاة عمر - رضي الله عنه - أجمع من جعل عمر -
رضي الله عنه - والأمر شورى فيما بينهم - على خلافة عثمان -
رضي الله عنه - وعقدوا له الخلافة، وكانت جميع شرائط الإمامة فيه

ثابتة؛ فثبتت خلافته، ثم قُتل مظلوماً شهيداً - رضوان الله عليه - وكذا على - رضى الله عنه - انعقدت خلافته ببيعة من له ولاية البيعة، وهو يومئذ أفضل خليفة الله تعالى على وجه الأرض، وأولاهم بها؛ إذا المتولى لها كبار الصحابة، وأئمة الخلق، وخيار من بقى من الصحابة - رضى الله عنهم.

ثم وقع الخلاف بعد ذلك بأسباب لا معنى لذكرها هنا لاشتغالها، فلم يوجب ذلك قدحاً فيما انعقد من خلافته وثبت من إمامته.

وفى صحة خلافة كل واحد من الخلفاء الراشدين - رضى الله عنهم أجمعين - دلائل جمة، وعليها للخصوم فيه شبهة، وللمخالفين فى كل واحد منهم مطاعن، بيّنا للدلائل، وكشفنا الشبهة، وأظهرنا براءة ساحتهم عما نسب إليهم من المطاعن فى كتاب "تبصرة الأدلة" على وجه لم يُيق للمستترشد شبهة، ولا لمخالف ريبة، ولا لمعاند مقالاً - بحمد الله تعالى - غير أننا اكتفينا بهذا القدر فى هذا الكتاب إشاراً للتخفيف، وتحاشياً عن إبرام^(١) الناظر فيه، واعتماداً على ما ذكرنا هناك، والله الموفق.

ثم أفضل الأمة بعد نبينا محمد ﷺ: أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على - رضى الله عنهم أجمعين - دليله: ما روى أبو داود، وسليمان بن الأشعث السجستاني فى كتاب "السنن" بإسناده عن عمر - رضى الله عنه - أنه قال: "كنا نقول فى زمن رسول الله ﷺ: لا نعدل بأبى بكر أحداً ثم

(١) أبرمه الشيء: أمّله. انظر "مختار الصحاح".

عمر ثم عثمان ثم علي، وقد روى أيضاً عن ابن عمر - رضي الله عنهما - أنه قال: "كنا نقول - ورسول الله ﷺ حيٌ - أفضل أمة النبي ﷺ بعده أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم عليٌ - رضي الله عنهم -" وروى أبو داود أيضاً عن محمد بن الحنفية - رضي الله عنه - أنه قال: "قلت لأبي: أيُّ الناس خيرٌ بعد رسول الله ﷺ؟"، قال: "أبو بكر"، قلت: "ثم من؟"، قال: "ثم عمر"، قال: ثم خشيت أن أقول: ثم من، فيقول: عثمان، فقلت: "ثم أنت يا أبت؟"، فقال: "ما أنا إلا رجلٌ من المسلمين"؛ فثبت بهذه الأحاديث ما ادعينا من الترتيب. وفي فضل الترتيب في الفضيلة اختلاف بين الناس، وفيه كلامٌ كثيرٌ ودلائل جمة ذكرت بعضها في كتاب "تبصرة الأدلة"، وكتابنا هذا يضيق عن ذكر ذلك، والله الموفق، اللهم بصّرنا الخير حيث كان.

تم الكتاب بعون الملك التواب، وهو أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب.
وافق الفراغ من نسخها يوم السبت سادس عشرين شهر جمادى الآخرة سنة أربع
وسبعين وثمانمائة

على يد العبد الفقير المعترف بالتقصير، الراجي عفوره ربّه القويّ اللطيف الحفّيّ
يوسف أحمد الأدهمى الحنفى

بالقاهرة المحروسة - غفر الله له ولوالديه، ولكل المسلمين أجمعين.
وصلّى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين، وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم
الدين.

والحمد لله رب العالمين، وحسبنا الله ونعم الوكيل. ^(١)

تحقيق

محمد عبد الرحمن الشاغل الشافعى الأشعرى

مكتب الروضة الشريفة للبحث العلمى وتحقيق التراث والتصحيح والمراجعة

ت: ٥٤٥٩٧٥٠ - محمول: ٠١٠٩١٢١٩٥٠

(١) إلى هنا انتهى نص المخطوط، وما بعده يبدو أنه من كلام الناسخ لما له من تعلق بالموضوع وهو العقيدة وبيان مجملها.

مرشدة

اعلم أرشدنا الله تعالى وإياك: أنه واجب على كل مكلف أن يعلم أن الله عز وجل واحد في ملكه، خلق العالم بأسره العلوي والسفلي، والعرش والكرسي، والسموات والأرض وما فيهما، وما بينهما، جميع الخلائق مقهورون بقدرته، لا تتحرك ذرة إلا بإذنه، ليس معه مدبر في الخلق، ولا شريك له^(١) في الملك، حتى قيوم، لا تأخذه سنة ولا نوم، عالم الغيب والشهادة، لا يخفى عليه شيء في السماء ولا في الأرض، يعلم ما في البر والبحر، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها، ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين، أحاط بكل شيء علماً، وأحصى كل شيء عدداً، فعال لما يريد، قادر على ما يشاء، له الملك والغنى، وله العزة والبقاء، وله الحكم والقضاء، وله الأسماء الحسنى، لا دافع لما قضى، ولا مانع لما أعطى، يفعل في ملكه ما يريد، ويحكم في خلقه ما يشاء، لا يرجو ثواباً، ولا يخاف عقاباً، ليس عليه حق، ولا عليه حكم، وكل نعمة منه فضل، وكل نقمة منه عدل، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون، موجود قبل الخلق، ليس له قبل ولا بعد، ولا فوق ولا تحت، ولا يمين ولا شمال، ولا خلف ولا أمام، ولا كل ولا بعض، لا يقال متى كان، ولا أين كان، ولا كيف كان، كان ولا مكان، ودبر الزمان، لا يتقيد بالزمان، ولا يتخصص بالمكان، ولا يلحقه وهم، ولا يكيفه عقل، ولا يتخصص في الذهن، ولا يتمثل في النفس، ولا يتصور في الوهم، ولا

(١) لفظة (له) ساقطة من الأصل.

يَتَكَيَّفُ فِي الْعَقْلِ، لَا تَلْجُقه الْأَوْهَامُ وَالْأَفْكَارُ، وَلَا تَحْوِيهُ الْجِهَاتُ
وَالْأَقْطَارُ، لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ، عَرَفَهُ الْعَارِفُونَ
بِأَفْعَالِهِ^(١)، وَتَفَوَّا التَّكْيِيفَ عَنْ جَلَالِهِ، فَكُلُّ مَا خَطَرَ فِي الْأَوْهَامِ وَالْأَفْكَارِ
فَاللَّهُ تَعَالَى بِخِلَافِهِ.

تَمَّتِ الْمُرْشَدَةُ بِعَوْنِ اللَّهِ تَعَالَى

وَحَسَنَ تَوْفِيقِهِ

وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ

(١) وَفِي قَوْلِ الْأَعْرَابِيِّ: إِذَا كَانَتْ الْبَعْرَةُ تَدُلُّ عَلَى الْبَعِيرِ، وَالْقَدَمُ تَدُلُّ عَلَى الْمَسِيرِ، أَلَا تَدُلُّ هَذِهِ
الْأَرْضُ وَالسَّمَوَاتُ ذَاتَ الطَّبَاقِ عَلَى عَلِيمٍ خَبِيرٍ.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

٣	مقدمة التحقيق
٥	وصف المخطوط وصور المخطوط الأولى والأخيرة
١٠	ترجمة المؤلف
١١	بداية الكتاب
١٦	فصل في إثبات الحقائق والعلوم
١٩	فصل في إثبات حدوث العالم
٢٢	فصل في أن العالم له مُحَدِّثٌ
٢٣	فصل في إثبات وحدانية الصانع
٢٤	فصل في إثبات قَدَمِ الصانع
٢٥	فصل في أن صانع العالم ليس بعَرَضٍ
٢٦	فصل في أن صانع العالم ليس بجوهر
٢٧	فصل في أن صانع العالم ليس بجسم
٣٠	فصل في استحالة وصف الله تعالى بالصورة واللون والطعم والرائحة
٣٢	فصل في إبطال التشبيه
٣٦	فصل في إبطال القول بالمكان
٤٠	فصل في إثبات الصفات
٤٤	فصل في إثبات أزلية كلام الله تعالى
٥٠	فصل في أن التكوين غير المكوّن وأن التكوين أزلي وأنه تعالى لم يزل به خالقاً
٥٩	فصل في إثبات الإرادة
٦٢	فصل في أن صانع العالم حكيم
٦٤	فصل في إثبات رؤية الله تعالى في العقل دليل على جواز رؤية الله تعالى

٦٨.....	فصل في إثبات الرسالة
٨٢.....	فصل في إثبات كرامات الأولياء
٨٥.....	فصل في الاستطاعة مع الفعل
٩٣.....	فصل في إثبات خلق أفعال العباد
١٠٧.....	فصل في أن المتولدات مخلوقة لله تعالى
١٠٩.....	فصل في أن المقتول ميت بأجله
١١١.....	فصل في الأرزاق
١١٢.....	فصل في أن المعاصي بإرادة الله تعالى ومشيئته
١٢١.....	فصل في القضاء والقدر وثبوت كون أفعال الخلق مخلوقة لله تعالى
١٢٣.....	فصل في الهدى والإضلال وثبوت خلق الأفعال
.....	فصل في إبطال القول بالأصلح وثبوت مسألة خلق الأفعال وكون الكفر والمعاصي
١٢٤.....	مخلوقة لله تعالى وإن كان يتضرر بهما الكفار والعصاة
.....	فصل في إثبات عذاب القبر للكافرين ولبعض العصاة من المؤمنين، والإنعام لأهل
١٣٢.....	الطاعة في القبر
١٣٤.....	فصل في وعيد فساق المسلمين
١٤٤.....	فصل في إثبات الشفاعة
١٤٦.....	فصل في ماهية الإيمان
١٥٥.....	فصل في الإمامة
١٦٤.....	مرشدة
١٦٧.....	فهرس

تحقيق
الشيخ: محمد عبد الرحمن الشاذلي الشاذلي
مكتب الروضة الشريفة للبحث العلمي

كتاب التوحيد

شبكة كنز المعرفة - ٢٥١٤٦٩٧-ك

المكتبة
٩٠٠٠